

Universidade de Brasília – UnB  
Instituto de Ciências Humanas – IH  
Departamento de Filosofia - FIL

## A ideia kantiana de paz perpétua e suas reformulações

Branimir Milić

BRASÍLIA – DF

2013

Branimir Milić

## A ideia kantiana de paz perpétua e suas reformulações

Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção de título de bacharel em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima

BRASÍLIA – DF

2013

**Resumo:** Nesse texto pretendem-se investigar os elementos da filosofia kantiana que se encontram na fundamentação da paz perpétua enquanto ordenamento jurídico, cosmopolita, entre Estados e as reformulações para que possamos relacionar essa ideia com a situação atual. Por isso, na primeira parte expomos a filosofia da história de Kant. A história universal segue o fio condutor da natureza, na qual o ser humano como ser racional tem lugar privilegiado. Trata-se do desenvolvimento pleno das disposições do homem, que, se quer ser ser moral, só o pode num todo cosmopolito. A segunda parte é dedicada à investigação desse último. No primeiro momento brevemente analisamos as influências de Hobbes e Rousseau para o contratualismo kantiano. Em seguida, expomos a fundamentação moral do direito, que deve conferir a legitimidade ao poder coercitivo em Kant. Assim chegamos ao contrato originário como norma para as leis positivas que então devem constituir um ordenamento republicano. Finalmente a natureza pacífica das repúblicas se encontra na fundamentação da paz perpétua. Na terceira parte tentamos entender quais são as reformulações em questão através do diálogo com Habermas. No primeiro momento analisamos o conceito de nação e seu papel na legitimação do poder coercitivo e como o Estado nacional se transformou no Estado social, algo similar à república kantiana. Em seguida, discutimos como a globalização induz a perda do poder do Estado nacional e acaba com o Estado social. Finalmente, analisamos quais são alternativas à essa condição pós-nacional existente. Isso nos leva às conclusões sobre o futuro da democracia, especialmente no caso da União Européia.

**Palavras-chave:** Kant, Habermas, filosofia da história, filosofia do direito, republicanismo, cosmopolitismo, nação, Estado social

**Abstract:** This paper intends to investigate the elements of Kant's philosophy that create the bases for perpetual peace understood as legal order, cosmopolitan, between states and the reformulations that will allow us to relate this idea with present conditions. Therefore, in the first part, we will discuss Kant's philosophy of history. Universal history follows nature's guiding thread, where man as rational being occupies favored spot. In other words, it is the full development of man's dispositions, who, if he wants to be a moral being, only can in a cosmopolitan order. The second part is dedicated to the investigation of the constitution of the latter. Firstly, we will briefly analyze Hobbes' and Rousseau's influences on Kant's contract theory. Then, we will discuss the moral foundation of right, which should give legitimacy to the coercive power according to Kant. Thus we can analyze the original contract as the norm for the positive laws which would allow the creation of republican order. Finally, the pacific nature of the Republics resides in the foundation of perpetual peace. In the third part we will try to understand which reformulations are in question through dialogue with Habermas. Firstly, we will analyze the term nation and its role in legitimation of coercive power and how the national state has transformed into welfare-state, something similar to Kant's republic. Then, we will discuss how national state loses power and how welfare-state comes to an end through globalization. Finally, we will analyze what are the alternatives to this post-national condition. This leads us to the conclusions about the future of democracy, especially in the case of European Union.

**Keywords:** Kant, Habermas, philosophy of history, philosophy of right, republicanism, cosmopolitism, nation, welfare-state.

## Sumário

Introdução.....	5
Capítulo I – Kant, Filosofia da história.....	10
a) As decorrências do século do Iluminismo.....	11
b) A posição do ser humano dentro da natureza.....	12
c) Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita.....	16
d) Um evento singular histórico como testemunha da possibilidade do progresso.....	20
Capítulo II – Kant, Filosofia do direito.....	22
a) Contratualismo: entre Hobbes, Rousseau e Kant.....	22
b) Conceito do direito.....	25
c) Republicanismo.....	30
d) Condição cosmopolita.....	35
Capítulo III – Diálogo entre Kant e Habermas.....	37
a) Paz perpétua – distância histórica.....	37
b) Estado nacional e Estado social.....	41
c) Globalização, perda do poder.....	46
d) Cosmopolitismo como alternativa .....	49
Conclusão.....	52
Bibliografia.....	57

## Introdução

No dia 13 de janeiro de 2013, o presidente da Assembleia Geral das Nações Unidas, eleito para esta sessão, Vuk Jeremić, da Sérvia, proclamado como o “Presidente do Mundo” pelos seus partidários – o título que ele não tentou negar – aproveitou seu pronunciamento para apresentar seu país ao mundo, como é de praxe. Porém, essa apresentação acabou se tornando polêmica.

Ele escolheu um coro que cantou várias canções, algumas tradicionais, outras da cultura pop sérvia, e ainda outras mundialmente conhecidas. Aparentemente foram bem recebidas. Como o ato final, que não havia sido anunciado, foi apresentada a *Marcha para o Drina*. Esta foi a origem da polêmica e causou muitas críticas da comunidade internacional ao presidente da Assembleia Geral. Em primeiro lugar, ele escolheu a marcha, uma música militar, para mostrar a tradição do seu país. O objetivo era unir os povos através da música, trabalhar em prol da finalidade para qual devem servir as Nações Unidas, *a paz*. Porém, uma marcha não evoca nada de pacífico, apenas confere ênfase à glória do militarismo. Entretanto, esse primeiro ponto nem chegou a ser sugerido em virtude da *Marcha para o Drina*. A princípio, não existe nada de problemático. Trata-se da música escrita depois da batalha no rio Drina durante a Primeira Guerra Mundial, que os Sérvios, inferiores em números, conseguiram ganhar. É uma canção meramente patriótica, que faz referência a uma operação militar bem sucedida. Depois da dissolução da Iugoslávia, e nas guerras que daí surgiram, a marcha adquiriu uma outra valoração, agora imposta pelos nacionalistas sérvios. A ideologia sérvia quis unir “todas as terras sérvias”, que entre outras incluía também o lado oeste do Drina, que pertence à Bosnia. A música virou símbolo desse “momento histórico”, da esperança de mais uma vitória. O fato é que só houve perdas. As guerras dentro das ex-repúblicas iugoslavas eram as mais sangrentas na Europa desde o fim da Segunda Guerra Mundial, batalhas que alcançaram seu ápice no massacre em Srebrenica. A *Marcha para o Drina* representa atualmente muito mais esta explosão do nacionalismo na região, e a

população que tenta se opôr ainda hoje a essa enxurrada de nacionalismo a relaciona primeiramente com todas as tragédias desencadeadas pelas operações militares.

Não existia nenhuma intenção do Vuk Jeremić de unir os povos e de trabalhar a favor da paz. Ele mostrou um nacionalismo da pior espécie, com qual tentou angariar simpatizantes na Sérvia, a fim de perseguir e concretizar seus próprios interesses políticos. O que permanece problemático neste episódio é que, sendo ele presidente da Assembleia Geral das Nações Unidas, deveria ter consciência dos valores universais que essa organização representa. Isso deixa espaço aberto não somente para uma possível crítica ao papel ainda hoje desempenhado pelas Nações Unidas, mas também para repensar a paz enquanto condição jurídica entre os países, ou em outras palavras, a condição cosmopolita. Para fazer isso, o ponto de partida tem de ser obrigatoriamente o pensamento de Kant, filósofo que incorporou à sua filosofia política uma discussão teórica ainda hoje relevante acerca do problema da paz.

O objetivo deste texto será de percorrer alguns elementos da filosofia política de Kant, a fim de compreender como ele justifica e constitui sua teoria da paz. Nas primeiras duas partes, consideraremos a filosofia da história kantiana e a filosofia do direito, nessa ordem. O objetivo é expor os princípios a priori que se encontram na fundamentação da constituição civil perfeita – a constituição republicana. Na terceira parte faremos um diálogo com Habermas acerca das questões da paz perpétua e da questão da pós-nacionalidade. O objetivo aqui é fazer uma comparação da discussão que Habermas faz acerca deste tópico com os elementos que, no pensamento de Kant, são considerados como condições para a paz perpétua. Neste itinerário, pretendemos considerar as reformulações sugeridas por Habermas à luz das ideias propostas por Kant. Trata-se, sobretudo, de reformulações sugeridas em vista das transformações históricas que sucederam entre o tempo de Kant e o nosso, bem de acordo com aquela ideia geral de que o mundo se transformou mais do fim do século XIX até agora do que da época de Platão até a Revolução industrial; mas, em segundo lugar, trata-se também, como veremos, de reformulações no modelo teórico de Kant, as quais possibilitariam, como pretende Habermas, a retomada pós-metafísica desta discussão.

Então, em primeiro lugar, trataremos da concepção da história em Kant, como ele entende a filosofia da história. A natureza, como sistema teleológico, coloca o homem, único ser na face da terra dotado da razão, como seu fim último. Em outras palavras, a natureza é organizada de tal maneira que desenvolve as predisposições do ser humano. A “insociável sociabilidade” que caracteriza a humanidade é o “motor da história”. É o meio que a natureza usa para chegar ao aperfeiçoamento da espécie, sem desprezar conflitos ao longo do caminho. A racionalidade do homem e a capacidade, mesmo em forma bruta, de julgar o que é moral são a chave para os primeiros passos para fora da barbárie e em direção à cultura. O importante a notar é que não é o pleno desenvolvimento das predisposições de *um* indivíduo, mas da humanidade como totalidade. Nas suas ações, Kant sustenta, o ser humano seguiria como que um rumo “imposto” por sua natureza racional, sem ser disso necessariamente consciente. Aqui se encontra a importância da filosofia da história. No olhar reflexivo sobre acontecimentos históricos podemos encontrar essa finalidade natural das ações humanas, já que nelas próprias não é possível, por sempre aparentarem estar em conflito. A história que interessa à filosofia é, sobretudo, a história sob um ponto de vista moral. Kant precisa, portanto, de alguma prova de que a humanidade é apta a esse melhoramento. Ele precisa de um evento histórico singular que servirá de testemunha de que existe esse progresso contínuo em direção à plenitude das predisposições. A Revolução Francesa serve como a justificação – encontramos a finalidade mencionada na constituição do Estado conforme o direito universal, que corresponde a algo moralmente bom. Esse evento prova que há algo na natureza humana disposto ao melhoramento.

O dever do ser humano é a sociedade civil, que em diferença de qualquer outro estado histórico, garante a liberdade exterior e uma estrutura interna justa, conforme o direito, a fim de chegar à finalidade que a natureza propôs com respeito ao homem. O direito, análogo à moral em questões da legislação externa, é o viés que tem que ser considerado para se aferir esse progresso que conduz até a paz perpétua.

Por essa razão, na segunda parte do texto, veremos como Kant concebe a doutrina do direito. Para ele, uma comunidade política é sempre melhor do que o estado de natureza. Observando do ponto de vista histórico, até um governo tirânico leva, ainda que

imperfeitamente, à efetivação da finalidade do ser humano, porque tem ao menos *algum* aparato público-jurídico coercitivo: Kant vê como suprema ameaça à consecução do sumo bem político a completa ausência de leis. O rumo em que a natureza colocou o homem deve poder garantir, graças ao aprimoramento legal daquelas aptidões racionais, que o governo tirânico se transforme num governo republicano.

Vemos que a ideia de “contrato originário” em Kant é diferente da noção equivalente utilizada pelos contratualistas anteriores. O estado civil não é criado, em primeiro lugar, com a finalidade de corresponder aos interesses particulares – os interesses dos indivíduos. É criado porque é uma obrigação, a razão prática impõe ao homem o imperativo de sair do estado de natureza: *exeundum est statu naturae*. O estado civil representa o estado do direito, onde todos abrem mão da liberdade que tinham, ainda regulada pelas leis externas. Os cidadãos a ganham de volta, segundo o direito. Isso significa que se colocam numa situação em que, graças à possibilidade de que seus interesses particulares sejam integrados em vista da vontade geral, não podem existir conflitos entre liberdades individuais.

A discussão que deverá se seguir é paralela ao processo pelo qual o ser humano encontra a direção do melhor na história e a evolução da constituição republicana. Essa deve representar o ideal das ações políticas conforme o direito. Para Kant, portanto, um estado republicano deve agir assim tanto no plano do direito público interno, como no âmbito das relações internacionais, do “direito de gentes”. A paz perpétua, o sumo bem político, só pode ser atingido se os estados agem justamente, conforme o direito. Isso significa nada mais do que o processo pelo qual os estados nacionais saem do equivalente internacional do estado de natureza. O princípio da publicidade, em que de novo relacionamos o direito com a moral, é importante aqui. Um estado não deve cumprir sua máxima se, no caso de ela se tornar pública, acabe por revelar os motivos não inteiramente condizentes com o interesse público.

A última parte será de caráter mais livre, pois em alguns momentos serão feitas relações que têm a ver talvez mais com as questões práticas do que teóricas. Também, como mencionamos, o ponto de vista será o da inexorável atualidade dos temas discutidos, comparando, quando for necessário, com a época de Kant. O objetivo é analisar a ideia



proposta por ele de paz perpétua ou até, poderíamos dizer, do *projeto* de paz perpétua à luz das problemáticas que levanta. Não se trata de colocar em dúvida a intenção de trazer paz às relações internacionais – acabar com a guerra, forma de resolver conflitos destrutiva em múltiplas esferas e profundamente ineficaz, em que a força e o poder são os elementos preponderantes –, mas antes discutir a forte relação que se estabelece em Kant e Habermas entre a paz internacional e a disposição para estabelecer processos jurídicos, nos quais essas decisões serão tomadas segundo o direito.

Então, faremos primeiramente algumas delimitações, principalmente considerando a reformulação necessária para o conceito de guerra. Em seguida, nosso interesse será a distinção entre estado republicano kantiano, estado nacional e estado social europeu. Através da introdução do conceito de nação na legitimação do poder coercitivo, tentaremos ver como isso se reflete no itinerário em direção à paz perpétua. Concluiremos que o Estado social representou, através da reformulação, um tipo do ordenamento republicano.

Depois falaremos da globalização como uma constelação pós-nacional de fato. Trata-se da reformulação histórica do “comércio livre” pelo capitalismo liberal. Primeiro, vamos expôr o que consideramos como globalização. Depois, a discussão girará em torno de como essa situação se reflete no Estado nacional, especialmente na sua perda do poder soberano. Veremos também como a globalização solapa as bases do Estado social e toda a possibilidade de integração social. Concluiremos com as possíveis alternativas a essa condição mundial atual, perseguindo a questão de se existe a possibilidade de democracia inclusiva além do Estado nacional.

## I Kant, filosofia da história

A paz perpétua é o fim último na filosofia política kantiana; todas as ações políticas deveriam contribuir a sua realização. É o sumo bem político. Por essa razão, para que possamos discutir a própria ideia da paz perpétua, temos que analisar primeiro os elementos da filosofia política de Kant – cujo desdobramento final é essa ideia. Poderíamos dizer que sua filosofia política consiste em dois grandes momentos. O primeiro é a filosofia da história, e o segundo é a filosofia do direito. O cerne das investigações sobre a história é a humanidade como um todo, suas origens e seus possíveis desenvolvimentos futuros, levando em conta a natureza específica de sua sociabilidade. Elas estão numa relação próxima com os estudos acerca da natureza. Em seguida, parece que as considerações que Kant faz sobre o Direito se originam na ressonância das experiências da Revolução americana e da Revolução francesa que foram se expandindo através da Europa no final do século XVIII. O interesse agora é focado no ordenamento dos estados, a criação das constituições e a liberdade dos súditos. A filosofia do Direito kantiana é construída no âmbito da normatividade. Embora a *Metafísica dos Costumes* desenvolva uma ética conteudística, as considerações sobre o direito falam das normas que os estados empíricos, existentes, deveriam seguir – falam da distinção entre o ser e o dever-ser. A *Paz perpétua* como que reúne esses dois grandes momentos.

A filosofia política de Kant continua na tradição contratualista, podemos até dizer que ele é um dos últimos contratualistas modernos. De um lado, é influenciado fortemente pelo Hobbes, especialmente nas considerações sobre o estado de natureza e nas razões para se sair dele; e de outro, por Rousseau e sua introdução da vontade geral, a deliberação do interesse universal no âmbito público, no argumento contratualista. Porém, a revolução na compreensão das faculdades de razão que Kant atingiu lhe permitiu introduzir elementos inéditos nessa corrente da teoria política.

#### a) As decorrências do século do Iluminismo

O Iluminismo, que marcou o século XVIII, engloba vários movimentos intelectuais espalhados pelo mundo Ocidental. Compreende tanto artistas, como cientistas, políticos ou filósofos, mas a ideia central por trás é reformar a sociedade usando a razão. Isso permitiu a abertura das esferas públicas para o debate, para o intercâmbio intelectual. Assim, grandes temas foram discutidos, dos quais alguns foram retomados anos depois. São temas como o colonialismo – abuso das colônias – escravidão, liberdade na vida religiosa em relação à dominação da Igreja, abusos do despotismo, igualdade entre os seres humanos. Essa esfera pública é o “uso público da razão” que Kant postula no *Que é o Esclarecimento*; os seres humanos têm que ter a liberdade de usar *suas* capacidades intelectuais, independentemente do Estado ou da Igreja.

Vão nos interessar mais enfaticamente duas ideias provenientes do Iluminismo. A primeira é a possibilidade de aperfeiçoamento do homem, ou, talvez melhor, a confiança no aperfeiçoamento tanto do indivíduo quanto da humanidade como todo. A educação e a circulação das obras publicadas deverão ajudar no desenvolvimento das capacidades humanas.

A ideia do aperfeiçoamento nos leva ao segundo ponto. O que então é possibilitado, e que como que subsume todas essas ideias da *Época da razão*, é o conceito de progresso. Para Hannah Arendt esse é o conceito *dominante* do século XVIII<sup>1</sup>. Uma certa fé no progresso provém das expectativas criadas em torno da ideia de uso da razão, no sentido, por exemplo, que as descobertas científicas facilitaram a vida em muitos aspectos. Parece plausível, então, que a vida na sociedade possa se desenvolver em bases mais justas, já que tantas lutas contra o despotismo acabaram por ter muito sucesso. Também para Kant, o progresso ocupa um lugar importante, especialmente na sua filosofia da história – o que nos mais interessa aqui. Percebia-se, por um lado, que as implicações da ruptura para com ordenamento natural, teológico, religioso e cósmico para o desenvolvimento das capacidades dos indivíduos não

---

<sup>1</sup> ARENDT, H. *Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji*, In: S. Divjak e I. Milenković (org.), *Moderno čitanje Kanta*, Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2005, p. 124

eram inequivocamente boas. Num certo sentido o conceito de progresso é âmbiguo. A saída do protecionismo da natureza, do “Paraíso”, significa que o ser humano se encontra diante de todos os tipos de calamidades – exteriores ou produzidas por ele mesmo – mas, usando a razão e seu livre arbítrio, eis a convicção iluminista, ele conseguiria superá-las. E esse processo é o progresso<sup>2</sup>. No âmbito da política isso se refere ao aperfeiçoamento da constituição. O próprio povo tem que criar para si às leis, saindo assim do paternalismo que relacionamos com todos os ordenamentos não-republicanos.

b) A posição do ser humano dentro da natureza

A *Crítica da faculdade de Juízo*, a terceira e última que Kant escreveu, está voltada para os seres humanos enquanto habitantes da terra, enquanto seres concretos habitando os mundos sensível e suprasensível, em contraste com as duas anteriores, que se aplicam a todos os seres *racionais*. É dividida em duas partes principais, crítica da faculdade do juízo reflexivo estético e a crítica do juízo reflexivo teleológico. Essa última nos interessa porque vai servir como ponto de partida da filosofia da história – o ser humano e as possibilidades de desenvolvimento total de suas disposições. Nesta parte do texto, Kant discute a forma teleológica de julgar as coisas ou, em outras palavras, pergunta qual é a finalidade das coisas que existem. Como a nossa razão (finita e limitada) não tem capacidade de encontrar resposta em termos de relações causa-efeito à pergunta “Por quê algo existe?”, a natureza tem que ser entendida “*como se*” fosse um sistema teleológico<sup>3</sup>. Nesse sentido, a grama tem sua finalidade (externa) na importânica da existência do boi, e o boi tem a sua na existência do ser humano. Entretanto, persiste a questão de que vemos “por que razão será necessário que existam os homens<sup>4</sup>”. A finalidade de alguma coisa se encontra fora dela (como foi o caso da grama ou do boi, servindo para a existência de algo outro). Segue que perguntar sobre a finalidade de algo significa reduzir essa coisa a um mero meio para algo outro. Existe então algo que se encontra no fim da cadeia das finalidades e que não serve como meio? Kant vai relacionar essa pergunta com a que mencionamos antes, “Por quê os homens existem?”, e

---

<sup>2</sup> *Ibid*

<sup>3</sup> KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995, §§ 77, 78

<sup>4</sup> *Ibid*, §67. Veremos esse ponto numa forma um pouco modificada mais adiante.

responder que o homem é o fim último da natureza, que não é uma mera coisa da natureza, obtendo assim um estatuto privilegiado<sup>5</sup> na ordem dos fins.

Os parágrafos 83 e 84 da *Crítica do Juízo* explicam essa ideia da posição privilegiada, a tese kantiana do ser humano como, em primeiro lugar, o fim último (*letzter Zweck*), mas também o fim término (*Endzweck*) da natureza. Uma distinção tem que ser feita aqui. Já falamos das coisas da natureza, como grama ou boi. São fins *relativos*, porque, como mencionamos, encontram sua finalidade como meio para algo outro. E o ser humano é o fim *absoluto*<sup>6</sup> (fim último):

“Enquanto único ser na terra que possui entendimento (*Verstand*), por conseguinte uma faculdade de voluntariamente colocar a si mesmo fins, ele é corretamente denominado senhor da natureza e, se consideramos esta como um sistema teleológico, o último fim da natureza segundo a sua destinação<sup>7</sup>”.

O ser humano, dotado de razão, é um ser finalístico, a finalidade faz parte da *sua* natureza, em termos de buscar fins nas coisas ou de colocar próprios fins diante de si. É ele quem questiona sobre a finalidade das coisas. As coisas da natureza não têm essa capacidade de colocar voluntariamente fins diante de si, não são dotadas de razão. Há uma dignidade na existência do homem na terra que é acessível filosoficamente por meio da teoria do juízo reflexivo, o que se relaciona também com a ética kantiana e as formulações do imperativo categóricos na *Fundamentação da metafísica dos costumes*: nas nossas ações que envolvem outras pessoas sempre temos que tê-las em vista como fins. As coisas da natureza, portanto, existem *necessariamente* como meios, se consideramos que o ser natural é aquilo que existe indubitavelmente como fim<sup>8</sup>. Então, a totalidade da natureza é subordinada ao ser humano como fim último da criação – é em referência a ele que as outras coisas da natureza constituem um sistema de finalidades<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> ARENDT, H. *Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji*, In: S. Divjak e I. Milenković (org.), *Moderno čitanje Kanta*, Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2005, p. 131

<sup>6</sup> HÖFFE, O. *O ser humano como fim terminal: Kant, Crítica da faculdade do juízo*, §§ 82-84, In: *Studia kantiana*, n.8, Sociedade Kant Brasileira, 2009, p. 22

<sup>7</sup> KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995, § 83, p. 271

<sup>8</sup> *Studia kantiana* 8, Hoffe, p. 26

<sup>9</sup> KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995, § 83

Se perguntarmos de novo sobre a finalidade da existência do homem na terra, teremos uma resposta. Kant insiste que “um órgão que não deva ser usado, uma ordenação que não atinja o seu fim são contradições à doutrina teleológica da natureza<sup>10</sup>”. Para as “meras” coisas da natureza é relativamente fácil atingir o pleno desenvolvimento das disposições, devido à sua posição na natureza – enquanto internamente todos os “órgãos” têm uma finalidade e externamente servem para uma finalidade, não há razões para acreditar que se encontraria alguma contradição na totalidade do sistema de fins. Com o ser humano, é, porém, diferente, por ser ele dotado de razão. O âmbito das possibilidades de desenvolvimento não pode ser comparado com o das outras coisas naturais. Ele não é “cuidado” pela natureza porque tem arbítrio próprio. Qual será então o pleno desenvolvimento do ser humano como o fim último da natureza? Kant está interessado no que seria o fim a ser promovido “no próprio ser humano”<sup>11</sup>, o fim natural. Ou pode ser algo que ele poderá usar na natureza em seu benefício – que é a *felicidade*, ou pode ser a aptidão e habilidade para toda espécie de fins<sup>12</sup> – que é a *cultura*.

Kant apresenta argumentos, no parágrafo 83 da terceira crítica, que sustentam a tese de que esse fim da natureza para o ser humano não pode ser a felicidade. O homem tem a capacidade de colocar fins para si, e quando introduzimos todos os indivíduos com seus arbítrios, não podemos determinar o que exatamente essa felicidade poderia ser. E o que é mais importante: é da natureza do ser humano, como argumenta Kant, nunca estar satisfeito, sempre buscar mais. Além do mais, a natureza não cuida dele em todos os aspectos, no âmbito das calamidades, por exemplo. Finalmente, as disposições naturais da humanidade não são consistentes, no sentido que ele próprio, através das barbaridades da guerra ou tirania, impede sua própria felicidade. De novo, se trata da própria natureza do ser humano. Combinando os argumentos, Kant conclui que se essa finalidade, que tem que ser promovida no homem enquanto fim último da criação, não pode ser a felicidade, ela não poderia ser atingida na face da terra. “Como se ela apontasse mais para a auto-estima racional do que

---

<sup>10</sup> KANT, I. *Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka*, In: I. Kant, *Um i sloboda*, Beograd, Velika edicija ideja, 1974, primeira proposição, p. 30. Para este texto nos referimos à tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra.

<sup>11</sup> HÖFFE, O. *O ser humano como fim terminal: Kant, Crítica da faculdade do juízo*, §§ 82-84, In: *Studia kantiana*, n.8, Sociedade Kant Brasileira, 2009, p. 30

<sup>12</sup> KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995, § 83, p. 272

para o bem-estar<sup>13</sup>.” Então, a cultura se coloca naturalmente como candidata para o fim último da natureza para a espécie humana.

Como mencionamos, Kant pensa na cultura enquanto aptidão para toda espécie de fins, e ela pode ser desenvolvida somente com a desigualdade entre os indivíduos. Uns tem que trabalhar para ajudar na prosperidade que os outros vão usufruir, como cientistas e artistas. As duas “classes” estão em conflito, que fica cada vez mais grave, um conflito que ocorre, entretanto, como elemento dinâmico do desenvolvimento das disposições naturais do ser humano. Aqui nós nos aproximamos da “insociável sociabilidade” do ser humano e da filosofia da história kantiana. A única maneira como a natureza pode desenvolver a cultura (e assim as disposições) é criar uma comunidade civil:

“A condição formal, sob a qual somente a natureza pode alcançar esta sua intenção última, é aquela constituição na relação dos homens entre si, onde ao prejuízo recíproco da liberdade em conflito se opõe um poder conforme leis num todo que se chama sociedade civil, pois somente nela pode ter lugar o maior desenvolvimento das disposições naturais<sup>14</sup>”.

A sociedade civil<sup>15</sup>, um ordenamento jurídico das relações intersubjetivas, com poder legítimo, é então a chave para chegar ao fim natural do homem. Portanto, há mais uma exigência – um todo cosmopolita ao qual os homens deverão aderir voluntariamente, neutralizando gradualmente a possibilidade de destruição entre estados.

Finalmente, o homem não é somente fim último, mas também fim terminal. “Um *fim terminal* é aquele que não necessita de nenhum outro fim como a condição de sua possibilidade<sup>16</sup>”. Essa é uma exigência a mais, porque, enquanto na natureza, o ser humano será sempre condicionado, e o fim terminal é incondicionado, é suficiente para si mesmo, é *autárquico*. O ser terminal permanece então no âmbito oposto à natureza, que é a liberdade. Porém, a natureza providencia o nível mediador, que é a cultura. Através do desenvolvimento das disposições através da sociedade civil e do mundo cosmopolita, ela prepara o homem

---

<sup>13</sup> KANT, I. *Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka*, In: I. Kant, *Um i sloboda*, Beograd, Velika edicija ideja, 1974, terceira proposição, p. 31

<sup>14</sup> KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995, § 83, p. 273

<sup>15</sup> Esse ponto será aprofundado na próxima seção

<sup>16</sup> KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995, § 84, p. 275

para ser o fim terminal, que é o homem como sujeito moral (pertencente ao âmbito da liberdade pura)<sup>17</sup>. Em suma, para a humanidade como fim terminal, autossuficiente, a pergunta “Por quê os homens existem?” não pode ser mais colocada.<sup>18</sup>

c) Ideia da história universal de ponto de vista cosmopolita

Como vimos, na filosofia de Kant a natureza e a história estão numa relação íntima, que resulta na necessidade de recorrer às considerações sobre a natureza como sistema teleológico mesmo no âmbito da filosofia da história. Falar sobre a finalidade da natureza, sobre a finalidade da sua criação, é o mesmo do que falar sobre o desenvolvimento pleno das disposições da humanidade, pois é o seu fim último. “Todas as disposições naturais de uma criatura estão determinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim<sup>19</sup>.” A Ideia da história universal que Kant tem em vista relataria esse percurso da humanidade. A humanidade entendida como um todo é o sujeito, e trata-se da evolução da sociedade civil (implementação do direito) e dos avanços no plano moral, que em última instância se refletiria num mundo cosmopolita, que asseguraria a *paz perpétua*.

Então, o objetivo é encontrar o “fio condutor” para uma história escrita em acordo com o plano de natureza para o ser humano. Kant não está interessado numa historiografia, numa história empírica – isto é na *Historie*. Ela trata dos acontecimentos passados, como ocorreram certos eventos, das experiências (fenômenos) que não podem mais ser apreendidos imediatamente. O “público ilustre” tem acesso à continuidade da história empírica, devido aos relatórios anteriores<sup>20</sup>. A história universal é uma ideia da razão prática de como deveria ser a história da humanidade – uma história escrita para o futuro – e isso é a *Geschichte*. Ela não está interessada no empírico do mesmo modo que a *Historie* (a história universal joga um olhar reflexivo sobre os acontecimentos históricos, mas sempre em relação com a

---

<sup>17</sup> HÖFFE, O. *O ser humano como fim terminal: Kant, Crítica da faculdade do juízo*, §§ 82-84, In: *Studia kantiana*, n.8, Sociedade Kant Brasileira, 2009, p. 33

<sup>18</sup> Hoffe discute a questão do antropocentrismo nesse momento do pensamento kantiano. Ele argumenta, portanto, que se trata do antropocentrismo relativo e não absoluto. O ser humano é “senhor da natureza” mas a caminho da cultura (e com isso da moral), que é oposto da felicidade imediata que foi rejeitada.

<sup>19</sup> KANT, I. *Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka*, In: I. Kant, *Um i sloboda*, Beograd, Velika edicija ideja, 1974, primeira proposição, p. 30

<sup>20</sup> *Ibid*, nona proposição, p. 39



finalidade que a natureza colocou para a humanidade). A história universal é uma história a priori. De certo modo, é um jogo intelectual de como *deveria ser* o futuro da humanidade a partir daquilo que reconhecemos, por necessidade racional, pertencer à natureza do homem como ser racional. A experiência aqui não pode servir, antes se estabelecem condições teóricas para a defesa filosófica da ideia de providência, que a razão humana, limitada, temporalmente e nas capacidades, não pode fornecer<sup>21</sup>. Pela experiência não podemos prever os futuros acontecimentos, no que diz respeito aos efeitos das ações do livre arbítrio. Finalmente, a história universal de ponto de vista cosmopolita não pretende substituir a história empírica:

“Seria uma incompreensão do meu propósito considerar que, com esta ideia de uma história do mundo (*Weltgeschichte*), que de certo modo tem um fio condutor *a priori*, eu quisesse excluir a elaboração da história (*Historie*) propriamente dita, composta apenas empiricamente; isto é somente um pensamento do que uma cabeça filosófica [...] poderia tentar ainda a partir de outro ponto de vista<sup>22</sup>.”

Nesse sentido, entrar nesse jogo, de refletir a priori como poderia ser o futuro da humanidade, segundo os ditames da razão prática pura, é o que constitui, para Kant, a perspectiva da filosofia da história.

Vamos agora seguir o fio condutor da natureza para que possamos ver como deve ser o pleno desenvolvimento das disposições naturais do ser humano. Kant facilita a compreensão, porque estabelece os passos do desenvolvimento segundo um ordenamento lógico.

Tal como sustenta em *Conflito das Faculdades*, a questão “estará o gênero humano em constante progresso para o melhor?<sup>23</sup>” é o cerne do interesse filosófico na história. Mencionamos antes que é contraditório à teleologia que alguma parte de um todo não seja desenvolvida. Isso nos garante a possibilidade do aperfeiçoamento e do desenvolvimento completo do ser humano. Mas, no início da segunda proposição, Kant indica que “as

---

<sup>21</sup> KANT, I. *Conflit des facultés en trois sections*, Paris, Vrin, 1988, p. 98

<sup>22</sup> KANT, I. *Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka*, In: I. Kant, *Um i sloboda*, Beograd, Velika edicija ideja, 1974, nona proposição, p. 39

<sup>23</sup> KANT, I. *Conflit des facultés en trois sections*, Paris, Vrin, 1988, p. 93, tradução BM.

disposições naturais que visam o uso da sua razão devem desenvolver-se integralmente só na espécie, e não no indivíduo.” Parece que o homem se comporta de uma maneira heurística, porque precisa “de tentativas, exercícios e ensinamentos para progredir<sup>24</sup>”. Atuando dessa maneira, ele nunca vai poder individualmente chegar ao pleno desenvolvimento de suas disposições naturais. Portanto, guiado pelo plano da natureza, o conhecimento é transferido da geração a geração, o que garante o progresso da espécie. Esse último, então, é somente visível ao nível da espécie. Afinal, numa classe de seres racionais, os quais são individualmente mortais, perpetua-se como espécie, tendo que chegar, como espécie, ao desenvolvimento total de suas disposições<sup>25</sup>. Finalmente, nessa passagem é importante relembrar o que mencionamos acima sobre a humanidade como fim último e fim terminal: a natureza não cuida do homem como cuida dos outros elementos da natureza. Como único ser na terra dotado da razão e liberdade, ele cria sozinho para si tudo que precisa.

O próximo passo do nosso interesse diz respeito à maneira como natureza coloca o homem no rumo da criação da sociedade civil. Já podíamos perceber que a natureza está usando várias astúcias para elevar a humanidade fora da barbárie até a civilização. Quando falamos do desenvolvimento da cultura, mencionamos que os humanos são divididos em classes que estão em tensão mútua. Isso é a astúcia da natureza, o antagonismo dos indivíduos que reina entre eles na sociedade “na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade<sup>26</sup>” – em, outras palavras um ordenamento jurídico – e Kant segue dizendo que sob o título do “antagonismo” entende “a insociável sociabilidade”<sup>27</sup>. É uma característica da natureza humana. Esse termo, como muitos outros da filosofia kantiana, compreende uma tensão interna. Os seres humanos, de um lado, querem se isolar, porque querem conduzir tudo em favor do próprio arbítrio; e de outro, querem a companhia dos outros, porque um indivíduo “sente-se mais humano num tal estado”. Esta tensão entre essas duas tendências vai suscitar os sentimentos de competição que levam à saída da barbárie:

---

<sup>24</sup> KANT, I. *Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka*, In: I. Kant, *Um i sloboda*, Beograd, Velika edicija ideja, 1974, segunda proposição, p. 30

<sup>25</sup> *Ibid*, ideia, terceira proposição, p.31

<sup>26</sup> *Ibid*, quarta proposição, p. 32

<sup>27</sup> Pode-se perceber aqui a semelhança com Hobbes.

“Dão-se então os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; desenvolvem-se aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminismo (*Aufklärung*), a fundação um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo entorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo *moral*”<sup>28</sup>.

Temos aqui, em primeiro lugar, que o antagonismo é responsável pelo *ajuizamento*. O homem quis permanecer na bárbarie, porque era menos exigente. Mas a natureza o colocou numa competição que teve como resultado o surgimento de uma forma bruta de julgar que é moral, que estabelece os fundamentos, pelo menos em seus primórdios, para o direito. Por conseguinte, segue que a insociável sociabilidade do ser humano é a causa que move a história para frente, é ela que instiga a saída da bárbarie e entrada numa sociedade civil. Uma tal sociedade, que Kant relaciona com o republicanismo, constituição perfeita de um estado, tem a liberdade segundo as leis externas garantida, e um ordenamento civil justo em todos os âmbitos – é erguida sobre bases justas, delineadas conforme os princípios práticos do direito.

Finalmente, a natureza tem que puxar a humanidade mais um passo para desenvolver todas as suas disposições e chegar até a moralidade das ações. O antagonismo que existe entre os indivíduos antes da saída da bárbarie, existe também entre os estados. Decerto, a bárbarie não foi eliminada. Se essa situação permanece, a humanidade se encontra somente no meio do caminho, num estágio que é cultivado e civilizado, mas não é moral<sup>29</sup>. É necessário criar uma liga de povos que seja a garantia de segurança para todos, “não da própria força ou do próprio juízo legal, mas somente desta grande confederação de nações (*Foedus Amphictyonum*), de uma poder unificado e da decisão segundo leis de uma vontade unificada”<sup>30</sup>. O processo deveria ser o mesmo que se dá ao nível individual. O aperfeiçoamento dos estados (digamos que a criação deles corresponde ao ajuizamento), até se tornarem repúblicas, e que eventualmente saberão escutar a razão, acabando definitivamente com a bárbarie. Apenas nesse momento o homem poderá se tornar moral, e ser o fim terminal da criação. Da ideia da história universal provém a ideia da paz perétua

---

<sup>28</sup> KANT, I. *Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka*, In: I. Kant, *Um i sloboda*, Beograd, Velika edicija ideja, 1974, segunda proposição, p. 32

<sup>29</sup> *Ibid*, sétima proposição, p. 34

<sup>30</sup> *Ibid*

como último desenvolvimento da humanidade, do ponto de vista de suas instituições políticas.

d) Um evento histórico singular como testemunha da possibilidade do progresso

Já mencionamos que a história universal é história a priori e trata do dever-ser, do futuro da humanidade tal como pode ser acessado e projetado pela razão prática. Mas Kant quer encontrar alguma prova de que a humanidade se encontra mesmo rumo ao melhor. Ele quer então, nesse momento, entrar no âmbito do empírico e buscar uma experiência que servirá como nexos com a história universal orientada ao futuro.

“Na espécie humana, deve ocorrer qualquer experiência que, enquanto evento, indica uma constituição e aptidão suas para ser *causa* do progresso para o melhor<sup>31</sup>”. Esse evento não precisa ser a causa do progresso, ele *indica*, é o sinal de que existe a possibilidade do progresso. O ser humano, tendo livre arbítrio, deverá pôr em andamento essa causa através das suas disposições. Kant encontra esse sinal num “evento de nosso tempo<sup>32</sup>”, que é a Revolução francesa. Ele na verdade tem uma dupla visada dessa revolução. De um lado não está a favor de procurar a constituição republicana através da rebelião contra o sistema das leis positivas. Trata de uma maneira extra-legal de instituir o direito, e por conseguinte não pode ser obtido – é algo que tangenciaremos junto com a questão da reforma como único caminho de chegar a verdadeira República. Portanto Kant insiste que como espectadores desinteressados (e talvez até com distância histórica) a revolução dos franceses contra a tirania do absolutismo nos mostra que existem nos homens as disposições para a moralidade (e, por conseguinte, para o progresso, para perfectibilidade).

“mas esta revolução, afirmo, depara nos ânimos de todos os espectadores (que não se encontram enredados neste jogo), com uma *participação segundo* o desejo, na fronteira do entusiasmo, e cuja manifestação estava, inclusive, ligada ao perigo, que não pode, pois, ter nenhuma outra causa a não ser uma disposição moral no género humano”<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> KANT, I. *Conflit des facultés en trois sections*, Paris, Vrin, 1988, p. 99, tradução BM.

<sup>32</sup> *Ibid*, p. 101

<sup>33</sup> *Ibid*, tradução BM.

Então, apesar das parcialidades que uma revolução leva consigo, ela suscita um interesse universal. Kant sustenta, em seguida, que a causa da moral é dupla: primeiramente, que os homens têm direito de escolher a constituição que julgam boa e, além disso, que somente uma constituição do povo pode ser conforme o direito e a moral (só assim as leis são autônomas) e só ela pode colocar fim *a uma guerra ofensiva*<sup>34</sup>. O entusiasmo que a Revolução francesa cria no espectador se dá com relação àquilo que é ideal, e isso é aqui a demonstração da predisposição na vontade humana para criação de uma constituição republicana, a constituição perfeita, que desencadeará todos os outros progressos, e que terá seu fim no estabelecimento de um todo cosmopolita.

---

<sup>34</sup> *Ibid*

## II Kant, filosofia do direito

### a) Contratualismo: entre Hobbes, Rousseau e Kant

A modernidade separa a ética e a política, algo que é considerado como emblemático. O ser humano para os gregos poderia ser somente dentro da cidade, como único lugar onde era possível entrar na vida política. A pólis é subentendida como a unidade, um contexto de valores partilhado por todos os cidadãos. A política é a continuação da ética, desse contexto valorativo. A modernidade traz a natureza humana como múltipla, que é essencialmente insociável, caracterizada pelo individualismo do *homo oeconomicus*. A intersubjetividade é limitada à propriedade privada. Os indivíduos, fora do estado civil, se encontram em constante conflito por causa da multiplicidade de interesses privados, devido à sua natureza múltipla. A teoria contratualista tenta encontrar respostas para esse novo problema político, que por outro viés a torna um instrumento para solucionar conflitos entre as reivindicações jurídico-privadas. E Hobbes é o primeiro a oferecer uma. É necessário um poder supraindividual que, por força coercitiva, vai garantir a resolução pacífica dessa multiplicidade de reivindicações. Então, conclui Hobbes, o homem não se encontra por natureza apto para a sociedade. O estado moderno não oferece o contexto valorativo, que permanece no âmbito privado. Vamos expôr em linhas gerais quais são as principais características da teoria contratualista hobbesiana, para que possamos, em comparação com a abordagem de Kant, e também de Rousseau, perceber facilmente quais são as divergências drásticas.

Através do argumento contratualista, Hobbes deseja estabelecer as condições de legitimação do poder coercitivo do estado moderno. Ele estabelece como hipótese o estado de natureza, onde não haveria um tal poder e onde todos perseguiriam seus próprios interesses. Os homens se comportariam somente de acordo com sua própria natureza, que é a liberdade e o domínio sobre os outros<sup>35</sup>. Como é inerente ao ser humano perseguir seus fins

---

<sup>35</sup> HOBBS, T. *Leviatã*, São Paulo, Editora Martin Claret, 2002, capítulo 17, p.127

particulares, e como dispõe de uma liberdade total, ele não se preocupa com os outros nessa perseguição. São guiados pelo desejo, que é compreendido mecanicamente. Não existe o dever como realização das potencialidades no estado, o que acaba por resultar em desejo sempre renovado. Então, a natureza humana, caracterizada pelo egoísmo, não é suficiente para a criação do estado civil. E, pelo fato de que não há nenhuma instância que pode afetar as ações dos indivíduos, o estado de natureza é um estado da liberdade ilimitada. A solução a essa insociabilidade é um poder coercitivo. Ele deveria pôr limites à liberdade dos homens que existe no estado de natureza. O Estado é então criado pelos homens – é artificial, não é algo natural ao ser humano – é o “monstro Leviatã”, que detém o poder para assegurar a estabilidade social. Segue-se disso que é um meio para obter a paz, que permite a autopreservação. Também, em segunda linha, vários benefícios particulares dos indivíduos são obtidos através da segurança que é criada.

Depreendemos, em primeiro lugar, que, como na natureza humana não podemos encontrar nada que possa prevenir conflitos, a única maneira de obter a paz e criar uma comunidade é a submissão total ao monstro Leviatã, o poder soberano que é legitimado pelo contrato e que detém o controle absoluto enquanto previne a guerra aberta entre os súditos. O movimento teórico que Hobbes faz é a passagem do estado de natureza ao estado civil com poder autoritário; no primeiro, o homem se encontra livre, enquanto no segundo a “a liberdade dos súditos, portanto, está apenas naquelas coisas que, ao regular suas ações, o soberano permitiu<sup>36</sup>”. Isso significa que o soberano decide sobre o que pode e o que não pode ser feito, é ele quem determina, em função da preservação da estabilidade das relações sociais, o que é bom e o que não é bom. A justiça em Hobbes é uma convenção, pois o ser humano não pode por si decidir sobre essas coisas. A razão do ser humano não é autônoma – é heterônoma, não pode estabelecer a moral categoricamente. Esse será o primeiro grande ponto de diferença em relação a Kant, cuja ética (e, conseqüentemente, toda filosofia prática) é fundada na legislação autônoma da razão. Essa última pode, independentemente das situações empíricas, decidir sobre o bom ou o mal. Como veremos, isso tem sua conseqüência na fundamentação do estado civil em Kant.

---

<sup>36</sup> *Ibid*, capítulo 21, p.160

Em segundo lugar, então, encontramos que a razão como Hobbes a define é a razão instrumental. O domínio dela é o imediato, satisfazer os desejos que colocam finalidades imediatas para o homem. É a influência da ciência moderna, que começa a compreender a razão como *ratio*, cuja capacidade principal consiste em calcular. A saída do estado de natureza se torna nessa interpretação um simples cálculo da razão, não há nada incondicional nessa decisão. É o que podemos chamar de comportamento estratégico. O cálculo diz que é melhor viver dentro de um Estado com um soberano, mesmo se ele detem todo o poder, porque o resultado seria a autopreservação. Em outras palavras, a vida será assegurada e a paz permitirá todos os bens materiais dos quais o estado de natureza carecia. Então, o comportamento estratégico do ser humano, que não é guiado por princípios incondicionalmente estabelecidos, aceita o poder coercitivo porque traz benefícios. Seguindo o mesmo princípio, cada possível circunstância pode ser usada para beneficiar-se da ilegalidade.

A possibilidade do progresso do ser humano que o iluminismo propagou permitiu atribuir mais faculdades à razão e, assim, a posicioná-la acima da *ratio*, da instrumentalidade. Então, a razão pode ir além dessa última, como autônoma, que por sua conta pode decidir a priori sobre o bem ou mal. Kant considera que isso responde então pela fundamentação prático-moral do Estado civil. Nesse ponto é influenciado por Rousseau, que também compreendeu a razão como autônoma, ainda que não de maneira tão rigorosa. O comportamento estratégico é, por conseguinte, sujeitado à legislação da razão pura. Assim é criada uma esfera na qual podem participar todos os seres racionais, independentemente da sua proveniência.

A liberdade da qual o homem goza no estado de natureza é enfatizada por Rousseau, intenção que podemos perceber na célebre frase: “*L’homme est né libre et partout il est dans les fers*”<sup>37</sup>, do início do *Contrato social*. Esse ponto é algo que foi negligenciado por Hobbes, ele deu primazia ao instinto de autopreservação, que resultou no poder soberano autoritário, que é o único a poder decidir que é permitido. Rousseau duvida da sociedade guiada pelo interesse da razão instrumental, acreditando que é necessário fundamentar o Estado civil

---

<sup>37</sup> ROUSSEAU, J-J. *Du Contrat social*, Paris, Flammarion, 2001, p. 46



partindo de algo que pode assegurar a liberdade dos súditos – que é o mesmo ponto de partida de Kant. Ele, como veremos, vai conceituar a liberdade partindo da razão pura.

Para Rousseau a criação do estado civil começou com a primeira apropriação, quando um homem declarou algo como seu e encontrou outros que acreditaram e fizeram o mesmo<sup>38</sup>. Quando a propriedade está estabelecida, não podemos mais retornar à liberdade do estado de natureza, o interesse privado prevalece e, ainda mais, as leis cívicas somente oneram os súditos. Então, ele precisa de algo na fundamentação do estado civil que possa garantir a existência de um poder legislador que respeite a liberdade e possa trazer as leis justas. A *vontade geral* de Rousseau, guiada pelo interesse universal, não particular, deveria assegurar essas exigências normativas. Ela é determinada dentro da esfera pública, aberta para a deliberação. Isso é possível devido à razão autônoma, procedimental, capaz de dizer o que é bom ou não, ou determinar se a lei é passível ou não de aceitabilidade universal<sup>39</sup>. Em outras palavras, a deliberação pública, através de um interesse universal, recupera a liberdade. O estado civil kantiano é desenvolvido segundo as leis da liberdade, que temos que mostrar. Em outras palavras, o direito tem sua *fundamentação em moral*. Ele argumenta que isso deve garantir a liberdade recíproca no Estado civil e a justiça distributiva. Nisso também reside a legitimação da submissão ao poder coercitivo. E tudo isso é englobado pela razão pura, autônoma – a própria razão humana que faz as leis.

#### b) Conceito do direito

Enquanto estávamos inseridos no âmbito da história, embora existisse um momento normativo ligado a como seria uma história da humanidade segundo a razão, estávamos mais interessados no “fio condutor” da natureza, o progresso – como historicamente aparece “o aparato jurídico-coercitivo próprio à sociedade civil”<sup>40</sup>. Kant está agora diante de uma nova tarefa, resolver o problema da “constituição civil perfeita”. Responder à questão da legitimação do poder coercitivo, por que motivo os indivíduos aceitariam se submeter às

---

<sup>38</sup> ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981, segunda parte, p.85

<sup>39</sup> A esse ponto voltaremos na exposição da ideia kantiana do republicanismo, caracterizada pela *publicidade*.

<sup>40</sup> LIMA, E. C. *Formação Social da “Consciência Jurídica”: observações sobre a conexão entre intersubjetividade e normatividade em Kant e Fichte*, In: Princípios, v.14 n.22, Natal, 2007, p. 222

obrigações impostas em vez de usufruir da liberdade do estado de natureza é a abordagem tomada. Nessa legitimação deveria constar também algo que estará presente na fundamentação da comunidade civil perfeita. Deve ser resolvido segundo princípios *a priori* da Razão prática pura, porque somente assim será feita conforme a “justiça universal”, o que significa que a ideia da doutrina do direito pretende ter exigências normativas rigorosas. Isso será um contraponto com Hobbes, cuja maneira de criar a coesão social, a paz, era a força. Seguindo a ideia kantiana, o Estado criado segundo o direito é o caminho para o republicanismo e um ordenamento jurídico até entre os estados, digno do ser humano como ser moral e o ponto máximo da sua filosofia política, a paz perpétua.

A discussão que foi iniciada por Kant na *Crítica da Razão pura* sobre as formas invariáveis da razão é transferida para o prático quando entramos nas investigações sobre a moral. Busca da universalidade, como mencionamos, é algo que vale para todos os seres humanos e, em última instância, para todos os seres racionais. Por essa razão, as leis morais impostas pela própria razão têm que ter a necessidade absoluta – trata-se da legislação universal que fornece princípios imutáveis.

O estado de natureza para Kant é um estado que carece das instituições jurídicas, não existe a justiça distributiva característica do estado civil<sup>41</sup>. Existe, antes, o direito natural ou inato do ser humano que é:

“A liberdade (a independência de ser constrangido pela escolha alheia), na medida em que pode coexistir com a liberdade de todos os outros de acordo com uma lei universal, é o único direito original pertencente a todos os homens em virtude da humanidade destes<sup>42</sup>”.

Adiante Kant argumenta que se trata de uma igualdade inata – a independência do arbítrio estabelece que um indivíduo não pode ser obrigado pelo outro a algo mais do que ele próprio pode se obrigar. Nesse sentido, “a condição humana traz consigo a sujeição à obrigação

---

<sup>41</sup>KANT, I. *Metafísica moral*, Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1993, §41, p. 107. Para este texto nos referimos à tradução de Edson Bini.

<sup>42</sup> *Ibid*, divisão da Doutrina do Direito, B, p. 39

mútua<sup>43</sup>”. Portanto, como mencionamos, o estado natural do ser humano não é um estado com aparato jurídico. Nessas interações entre homens não há nada que vai garantir a universalidade da obrigação. É um estado de *unilateralidade*, não de reciprocidade. A razão impõe a saída desse estado e a criação de um ordenamento jurídico – essa é a passagem do direito privado ao direito público<sup>44</sup>, que deveria garantir a justiça distributiva. Nessa passagem, no direito público são positivadas as leis para compensar a carência do estado natural.

Mas como podemos saber que as leis positivas são justas? Para que possamos falar da legitimidade do poder coercitivo, precisamos ter certeza de que poderia existir um ordenamento capaz de garantir a reciprocidade da liberdade – preservar o direito natural – pela implementação de um sistema judiciário distributivo. As leis positivas às quais se deve subordinar devem ser fundamentadas em algo que é imutável, e isso só pode ser um princípio *a priori* da razão pura:

“Todos têm que admitir que a lei deve levar uma necessidade absoluta, se pretende ser moral, isto é, se deve valer como fundamentação para uma obrigação; se o mandamento que diz: Não debes mentir, por exemplo, não se aplica apenas para os seres humanos, e que os outros seres racionais não deveriam tomar conhecimento dele, e que assim seja com todas as leis morais verdadeiras; que, portanto, a fundamentação da obrigação não deve ser buscada na natureza do homem, ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está colocado, mas deve-se procurar *a priori* só em conceitos da razão pura<sup>45</sup>”.

No nosso caso aqui, a legitimação do poder coercitivo – poder de obrigar – então não pode ser fundamentado de maneira nenhuma em algo empírico, algo que não leva à necessidade absoluta, ainda que prática. O poder de obrigar a algo somente pode ter a lei moral por fundamento, como definida aqui. Kant chama as leis da liberdade como *morais* para as

---

<sup>43</sup> LIMA, E. C. *Obsevações sobre a Fundamentação Moral do Direito em Kant*, In: Revista Ethic@, v.4 n.2, Florianópolis, 2005, p. 144

<sup>44</sup> KANT, I. *Metafizika morala*, Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1993, §41, p. 107

<sup>45</sup> KANT, I. *Zasnivanje metafizike morala*, Beograd, Dereta, 2008, p. 8, tradução BM.

distinguir das leis naturais; quando se referem às meras ações externas são jurídicas – é a aplicação exterior da legislação moral<sup>46</sup>.

A saída do estado natural, como descrevemos aqui, consiste então numa auto-obrigação, é a obrigação mútua a se submeter às leis coercitivas. Portanto, essas leis, porque obrigam, têm que ser oriundas da legislação moral na sua aplicação exterior, as leis do direito público: leis públicas, se pretendem legitimidade e normatividade, têm que ser então conformes a essas leis jurídicas. Somente dessa maneira é possível criar uma obrigação mútua, pois as leis às quais vamos nos submeter por sua natureza moral têm a capacidade de obrigar universalmente e, por conseguinte, podem ser aceitas universalmente.

O *princípio geral do Direito*, que trata da atividade humana em relação exterior com outro: “Qualquer ação é justa se for capaz de coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal, ou se na sua máxima a liberdade de escolha de cada um puder coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal<sup>47</sup>”, pressupõe a possibilidade da submissão recíproca a uma lei. Como essa lei é de cunho moral, o próprio princípio do direito é oriundo da lei moral. O direito na verdade é um princípio da obrigação mútua que é conforme a liberdade de todos segundo leis gerais<sup>48</sup>.

A comunidade que é constituída segundo o direito é a comunidade de indivíduos com poder de atuar cuja liberdade é distribuída simetricamente<sup>49</sup>. O princípio de direito, postulado dessa maneira, é o único princípio que pode garantir a liberdade e os direitos iguais. Não são importantes os motivos, só importa a conformidade com a lei pública. Para as leis morais na sua aplicação externa, a legalidade consiste na conformidade da ação externa com a lei jurídica; a liberdade à qual se referem as leis jurídicas é a liberdade prática externa. Essa última deve aparecer no estado civil, apesar da existência do poder coercitivo. Em outras palavras, esse poder não pode ser autoritário.

---

<sup>46</sup>KANT, I. *Metafizika morala*, Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1993, introdução, p.16, mas quando as próprias leis tem que determinar à ação, são leis éticas e a conformidade com elas se chama moralidade. A liberdade a qual se referem essas leis pode ser a liberdade interior ou exterior do arbítrio

<sup>47</sup> *Ibid*, introdução à doutrina do direito, §C, p. 32

<sup>48</sup> *Ibid*, p. 34

<sup>49</sup>KERSTING, W. *Politika, sloboda i poredak: Kantova politička filozofija*, In: S. Divjak e I. Milenković (org.), *Moderno čitanje Kanta*, Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2005, p. 148

Finalmente, como em Hobbes, em Kant também as controvérsias sobre a propriedade privada constituem o preâmbulo para a explicitação teórica da legitimidade do Estado civil. No Estado de natureza de Hobbes somente pode existir a posse física, porque não há nada que garanta a propriedade ou, em outras palavras, nada que garanta que os outros não se aproveitem do bem físico enquanto não estamos por perto. O estado de natureza de Kant é estado do direito privado, é possível apropriar-se de algo, mas a carência da obrigação universal, como foi explicado acima, faz com que esse estado, em termos de direito e possibilidades de justiça, não seja suficiente. A razão impõe o postulado do direito público, que obriga os indivíduos a sair do estado do direito privado e entrar no estado civil com justiça distributiva<sup>50</sup>. O estado civil não é, para Kant, uma decorrência da possibilidade de violência no estado de natureza, mas é uma ideia da razão, que obriga os homens. É a capacidade dos princípios do direito da razão pura para organizar a comunidade e uso social dos bens sem gerar conflitos<sup>51</sup>. Para Hobbes, o estado civil é o meio, que a prudência, a racionalidade instrumental, cria para garantir a autopreservação. Para Kant, o Estado civil é uma obrigação. A ideia do estado, que oferece a justiça distributiva, é caracterizada pela universalidade na possível *aceitação* por todos – pelo fato de que não haverá assimetria da liberdade e dos direitos – e que dá às leis de coerção a faculdade moral de obrigar<sup>52</sup>. Então as leis às quais estamos sujeitos são somente aquelas que nossa própria razão criou, e por isso elas têm a aceitação universal.

Para concluir, Kant aproxima certamente a ética da política, pelo fato que sua teoria política é fundamentada nas leis morais. Portanto, essa aproximação difere do ideal grego do *zoon politikon*, porque o ser humano ainda não é por natureza homem sociável. No caso de Kant, ele é tornado sociável pelas imposições da razão. O contratualismo kantiano continua moderno, sem nenhuma dúvida.

---

<sup>50</sup> KANT, I. *Metafizika morala*, Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1993, §42, p.108

<sup>51</sup> KERSTING, W. *Politika, sloboda i poredak: Kantova politička filozofija*, In: S. Divjak e I. Milenković (org.), *Moderno čitanje Kanta*, Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2005, p. 156

<sup>52</sup> LIMA, E. C. *Formação Social da "Consciência Jurídica": observações sobre a conexão entre intersubjetividade e normatividade em Kant e Fichte*, In: *Princípios*, v.14 n.22, Natal, 2007, p. 235

### c) Republicanismo

Vimos que a justificação da coerção na teoria contratualista, a instância supraindividual que detem o poder de obrigar os indivíduos, pode ter várias abordagens. Para Hobbes, a legitimação da coerção reside no fato de que o Leviatã preserva a vida. No caso de Kant, como expomos, trata-se de auto-obrigação dos indivíduos segundo o princípio do direito que abre a possibilidade de aceitação universal das leis públicas. A legitimação do poder coercitivo reside no fato de que os homens o fazem segundo as leis a priori da própria razão. Aceitar o poder soberano significa aceitar o contrato social, e sair do estado de natureza. O contrato para Hobbes tem o status apenas teórico. Ele não pensava que essa passagem de estado de natureza para o estado civil aconteceu, e no final, isso nem mesmo vem ao caso. É apenas um recurso metodológico. Kant pensa algo nessas linhas também, só que ele introduz na sua teoria o *contrato originário* como uma ideia da razão, como um dos princípios a priori do estado civil.

“O ato pelo qual um povo se constitui num Estado é o *contrato originário*. A se expressar rigorosamente, o contrato originário é somente a ideia desse ato, com referência ao qual exclusivamente podemos pensar na legitimidade de um Estado. De acordo com o contrato originário, todos (*omnes et singuli*) no seio de um povo renunciam à sua liberdade externa para reassumi-la imediatamente como membros de uma coisa pública, ou seja, de um povo considerado como um Estado (*universi*)<sup>53</sup>”.

Em Kant, também não encontramos na história um evento que representa a “assinatura” do contrato social, um evento no qual o estado civil é formado e o estado de natureza, abandonado. O contrato originário é uma ideia que corresponde à aceitabilidade por todos da obrigação de limitar sua liberdade bruta e de recuperar num estado que é dirigido pelas leis universais que a razão impôs. Na teoria política de Kant, esse contrato também não pode ser algo fático, porque, nesse caso, na fundamentação da legitimidade do estado residiria algo empírico, que não pode passar o teste de universalização e, por conseguinte, não haveria a possibilidade da aceitação universal pelos súditos. Podemos pensar o contrato originário da seguinte maneira: como a história universal era uma ideia da razão, e se estivéssemos somente no âmbito do *a priori*, a história teria esse curso, assim também, é nesse caso, o

---

<sup>53</sup> KANT, I. *Metafísica moral*, Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1993, §47, pp. 117-118

estado civil *ideal*, que é, se permanecemos dentro da *teoria*, criado pela razão. Por esse motivo, o contrato originário tem um rigor normativo. Para os estados empíricos, que até que foram criados segundo um contrato num momento da história, o contrato originário mostra como *deve ser* um estado civil *perfeito*. Kant, então, vai mais longe:

“Mas este contrato [...] enquanto coligação de todas as vontades particulares e privadas num povo numa vontade geral e pública [...] é uma simples ideia da razão, a qual tem todavia a sua realidade (prática) indubitável: a saber, obriga todo o legislador a fornecer as suas leis como se elas pudessem emanar da vontade colectiva de um povo inteiro, e a considerar todo o súdito, enquanto quer ser cidadão, como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a tal vontade. É esta, com efeito, a pedra de toque da legitimidade de toda a lei pública<sup>54</sup>”.

O contrato originário tem então sua realidade prática. É a aplicação da teoria moral na filosofia política kantiana. Os princípios do direito servem como normas para os legisladores dos estados criados a partir da violência e que talvez ainda tenham poderes tirânicos que obrigam seus súditos de maneira que não pode ser aceita por todos, que não corresponde à vontade coletiva. A ideia do contrato originário é a norma que, se for seguida, deve, se não se concretizar, pelo menos levar os legisladores em direção de uma constituição perfeita, que é a constituição republicana.

Foi por essa razão que tratamos dessa ideia em nossa consideração do republicanismo. É uma ideia do contratualismo kantiano e poderia ser colocada no final da exposição do conceito do direito, mas sua relação estrita com o ideal republicano possibilita que a coloquemos como introdução nessa parte.

O problema da constituição perfeita encontra então a solução no contrato originário, que serve como norma para as leis públicas, as leis feitas *como se* todas as vontades particulares se uníssem numa vontade geral e aceitassem a coerção, a limitação da liberdade bruta do estado de natureza, a ser retornada como liberdade civil, ampliada. O poder soberano que é oriundo do contrato originário é legítimo porque opera com as leis que obrigam de tal maneira que poderiam ser aceitas universalmente, e que garantem o direito

---

<sup>54</sup> KANT, I. *O uobičajeno izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vredi za praksu*, In: I. Kant, *Um i sloboda*, Beograd, Velika edicija ideja, 1974, p. 102

distribuindo reciprocamente a liberdade. Por conseguinte, essa exigência é necessária para que um Estado seja conforme o direito. Em outras palavras, a constituição do Estado corresponde à noção do direito público. Kant considera que uma tal constituição só pode ser a constituição republicana<sup>55</sup>.

“A constituição fundada, primeiro, segundo os princípios da *liberdade* dos membros de uma sociedade (enquanto homens); em segundo lugar, em conformidade com os princípios da *dependência* de todos em relação a uma única legislação comum (enquanto súditos); e, em terceiro lugar, segundo a lei da *igualdade* dos mesmos (enquanto cidadãos), é a única que deriva da ideia do contrato originário, em que se deve fundar toda a legislação jurídica de um povo – é a constituição *republicana*”<sup>56</sup>.

Porém, os Estados empíricos não foram criados a partir do contrato originário, que é só uma ideia da razão, que, se for seguida, deve levar até a República. Eles encontram sua origem na história, e parece que servem mais para a realização de um fim, a preservação da vida, do que à execução do dever imposto pela razão. Kant, completamente inserido na tradição iluminista, e tendo como justificativa as revoluções para ele recentes, acredita na possibilidade da republicanização das constituições já existentes. Ele está, neste sentido, a favor da reforma e contra a revolução<sup>57</sup>, ou ao menos contra seus efeitos deletérios. Qualquer estado civil é melhor do que o estado de natureza, porque oferece pelo menos certo nível de legalidade, e assim a base para o aperfeiçoamento. A revolta contra o soberano é a revolta contra o sistema legal e, portanto, não está em concordância com o conceito do direito, é o seu oposto. Se queremos o Estado como estado de direito, não podemos fazer isso fora da legalidade, que deixa somente a opção de republicanizar as instituições já existentes. O *Artigo Secreto para a paz perpétua*, em que Kant sustenta a necessidade de que os filósofos tenham sua opinião consultada, pode nos indicar como a reforma pode ser feita. Trata-se, sobretudo, de transformar gradualmente, através das críticas feitas publicamente, a autoridade de maneira a que governe cada vez mais de maneira republicana.

---

<sup>55</sup> O nome *res publica* é logo contraposto ao absolutismo ou despotismo, que operam no âmbito privado, onde na verdade não há direito público, porque todas as leis são provenientes do arbítrio do soberano. A ideia do republicanismo reside na separação dos poderes.

<sup>56</sup> KANT, I. *Večni Mir, filozofski nacrt*, Beograd-Valjevo, Gutenbergova Galaksija, 1995, p.38

<sup>57</sup> Que não impede de desinteressadamente admirar a vontade assim demonstrada de realizar uma constituição republicana.



Se o soberano quer que suas ações sejam justas ou, em outras palavras, que os cidadãos tenham seus direitos assegurados, ele deve verificar se elas podem passar pelo teste da publicidade. A razão nos oferece princípios a priori, que podemos formular de seguinte maneira: “São injustas todas as ações que se referem ao direito de outros homens, cujas máximas não se harmonizem com a publicidade<sup>58</sup>”. É em função desse critério que têm que ser avaliadas as ações governamentais. Cada pretensão jurídica tem que ter a possibilidade de ser tornada pública, caso contrário não há direito público, somente privado. Kant acredita que as segundas pretensões de uma ação injusta para os outros vão ser descobertas se ditas “em voz alta”, o que logo impossibilitaria sua realização, pois se encontraria oposição por parte daqueles que poderiam vir a sofrer a injustiça<sup>59</sup>. Com esse simples teste, as ações políticas deveriam tornar-se cada vez mais conformes ao direito. A publicidade é o que hoje compreendemos por transparência nos processos democráticos. Os cidadãos têm evidência das decisões feitas pelos governantes, o que abre o espaço para a participação na vida pública desses primeiros, auxiliando na formação da opinião pública. Assim, poderia crescer a coesão na comunidade, o que tem como consequência a diminuição da coerção imposta pelo poder bruto.

O republicanismo relacionamos também com a separação dos poderes, em primeiro lugar, o poder legislativo do poder executivo<sup>60</sup>. Quando isso não é respeitado, temos o despotismo. Todo poder é concentrado numa pessoa (física ou jurídica). O problema que aparece é que aquele que faz as leis é o mesmo que tem a força de obrigar os súditos a respeitá-las. Não existe direito público no sentido próprio, porque tudo reside no arbítrio do soberano: “o despotismo é o princípio da execução arbitrária pelo Estado de leis que ele a si mesmo deu, portanto a vontade pública é manejada pelo governante como sua vontade privada<sup>61</sup>”. A separação dos poderes é então necessária para que haja um Estado que se comporte pelo menos de acordo com espírito republicano. O passo seguinte é a representação. O maior nível da representação do povo – a presença da vontade geral delineada através da vida pública, como delineamos no caso da publicidade – no governo

---

<sup>58</sup> KANT, I. *Večni Mir, filozofski nacrt*, Beograd-Valjevo, Gutenbergova Galaksija, 1995, p.94

<sup>59</sup> *Ibid*

<sup>60</sup> *Ibid*, p.42

<sup>61</sup> *Ibid*

deve-se limitar a imposição de um arbítrio aos outros, em outras palavras, dos interesses particulares<sup>62</sup>. Assim é então aberta a possibilidade de que as leis sejam feitas pelo povo. A aproximação ao republicanismo assim feita deixa esperanças de que um dia possa existir um estado do direito<sup>63</sup>.

Finalmente, deve-se examinar de qual maneira difere a resolução dos conflitos entre um estado ordenado republicanamente e um outro despoticamente. A guerra é uma possibilidade de o fazer. Portanto, nesse caso é o poder bruto que decide. De certa forma até que será criado um momento no qual existiria a paz<sup>64</sup>, mas a guerra de certo é a via mais segura para chegar à paz perpétua do cemitério da humanidade, que Kant tão ironicamente menciona no início do mesmo texto. A destruição causada, ao nível material e humano, retarda o desenvolvimento. O despotismo vai solucionar os conflitos com a guerra, porque

“numa constituição em que o súdito não é cidadão, e que portanto não é uma constituição republicana, a guerra é a coisa mais simples do mundo, porque o chefe do Estado não é um membro do Estado, mas o seu proprietário, e a guerra não lhe faz perder o mínimo dos seus banquetes, das suas caçadas, dos palácios de recreio, das festas cortesãs, etc., e pode, portanto, decidir a guerra como uma espécie de jogo por causas insignificantes e confiar indiferentemente a sua justificação por causa do decoro ao sempre pronto corpo diplomático<sup>65</sup>”.

De outro lado, a República é por sua natureza pacífica. Como oriunda do contrato originário, é guiada segundo a vontade unificada de todos. Como já vimos, as leis são feitas de maneira que possam ser aceitas universalmente. Análogo a isso, num Estado republicano, todas as decisões deveriam ser feitas da mesma forma para que possam ser válidas universalmente. Existe um momento de proceduralismo no republicanismo. O rumo que tem que ser tomado pela comunidade pode ser deliberado publicamente, e a representação dos cidadãos no poder soberano é a garantia disso. Nenhuma decisão é “a coisa mais simples do mundo”, e especialmente não é a guerra. O tirano quando faz a guerra não é ligado diretamente como

---

<sup>62</sup> *Ibid*, p.43

<sup>63</sup> Kant explicitamente critica a democracia como um sistema não-republicano, mas hoje colocamos a democracia como equivalente ao republicanismo. Kant pensava na democracia direta, enquanto hoje entendemos a representação como essencial a esse sistema

<sup>64</sup> Pensamos aqui, em primeiro lugar, nas tréguas, que são situações de paz, mas somente temporárias. Na maior parte dos casos são resultados do desgaste dos povos nas guerras e não são feitas por causa da obrigação da razão.

<sup>65</sup> KANT, I. *Večni Mir, filozofski nacrt*, Beograd-Valjevo, Gutenbergova Galaksija, 1995, p.41

qualquer tipo de sofrimento assim causado, os danos afetam principalmente seus súditos. Agora, o que Kant avança é que, se os seres racionais, vivendo numa comunidade fundada conforme o direito, encontram-se diante de uma situação que pode causar guerra, irão deliberar sobre isso e, quando levarem em conta todo sofrimento, toda destruição que se seguirá, chegarão à conclusão de que não devem assim levar ao fim o conflito<sup>66</sup>. Fazer a guerra necessita o consentimento dos cidadãos, que eles não vão dar. Dessa maneira, o republicanismo é inclinado à paz perpétua. Também, a partir do contrato originário como ideia por trás da criação da constituição perfeita, que é feita segundo direito, concluímos que o avanço no âmbito do direito é necessário para essa condição pacífica.

#### d) Condição cosmopolita

A realização da paz perpétua significaria a saída dos Estados do estado de natureza em que atualmente se encontram. A republicanização das instituições existentes numa comunidade a coloca nesse rumo, por causa da natureza pacífica de um tal ordenamento, como vimos acima. Isso quer dizer que ser inclinado para a paz é tentar resolver o problema da situação “que faz insulta ao direito”, na qual os Estados estão e na qual vão permanecer enquanto resolvem seus conflitos pela guerra, contrário às exigências da razão. O direito pode verdadeiramente ser implementado somente no momento em que um ordenamento jurídico interestatal começar a existir. Assim todos, os indivíduos e as comunidades, poderão procurar seu direito sem uso da força. É a visão de um mundo que compartilha valores universais. Essa é a condição cosmopolita que corresponde completamente ao conceito do direito.

Kant percebe que as relações intersubjetivas dentro dos Estados civis se tornam simétricas pelos avanços do direito. As relações interestatais no direito internacional continuam assimétricas, porque esse basicamente trata da administração das guerras, no sentido de que sejam regulamentadas. O direito internacional não pode garantir a paz perpétua, porque é mais relacionado com as tréguas, que garantem a paz somente temporariamente. Assim, é necessário criar uma condição que terá exigências normativas

---

<sup>66</sup> *Ibid*, p.40

maiores do que o estado de natureza dos Estados. E isso temos com a condição cosmopolita, que tenta criar relações intersubjetivas como cidadãos do mundo.

Portanto, duas exigências são necessárias: limitar o direito cosmopolita à hospitalidade<sup>67</sup>, para excluir a possibilidade dos abusos coloniais, o que significa que o indivíduo pode se sentir em todo lugar como “em casa”, como verdadeiro cidadão do mundo; em segundo lugar, criar a aliança entre os Estados com base no federalismo livre<sup>68</sup>. Kant, tendo as experiências dos despotismos da sua época, não tem confiança num Estado supranacional. O despotismo que poderia tomar o governo teria uma quantidade inimaginável do poder.

Com os avanços do comércio livre, os povos se tornam cada vez mais dependentes uns dos outros. Os bens que trocam começam a ser essenciais na vida cotidiana, que tem como consequência o fortalecimento da interdependência. Essa última é que os faz mais suscetíveis a uma unificação. A consciência da interdependência significa que não vão criar guerras, porque acabariam com esse bom relacionamento das trocas.

Finalmente, a ideia da paz perpétua ou a criação de uma condição cosmopolita é o sumo bem na filosofia política kantiana. Sua realização pode parecer como pouco provável, mas esse fato não tem nenhuma consequência para a teoria política. Os Estados sempre devem agir como se a paz perpétua fosse possível. Ela é o critério para toda ação política. Se não a houvesse, a filosofia política kantiana não teria sentido<sup>69</sup>, porque essa primeira é estruturada de tal maneira que tudo é submetido à paz perpétua.

---

<sup>67</sup> *Ibid*, terceiro artigo definitivo, p. 51

<sup>68</sup> *Ibid*, p.48

<sup>69</sup> KERSTING, W. *Politika, sloboda i poredak: Kantova politička filozofija*, In: S. Divjak e I. Milenković (org.), *Moderno čitanje Kanta*, Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2005, p.168

### III Diálogo com Habermas

#### a) Paz perpétua – distância histórica

Até agora estávamos expondo os elementos da filosofia política kantiana que levam à paz perpétua, o sumo bem político, um ordenamento jurídico entre Estados, um ordenamento cosmopolita, estabelecido seguindo as normas da razão, que deve pôr fim à resolução dos conflitos de maneira bélica. Mas Kant operava com os conceitos que estavam à sua disposição, forjados a partir da experiência conhecida até aquele momento e influenciados pelo Iluminismo do século XVIII e as revoluções inspiradas pelo ideário republicano, algumas das principais decorrências políticas desse movimento cultural. Vimos aqui, na nossa análise da filosofia da história, como é difícil, para uma razão finita limitada, prever os acontecimentos futuros. Em vista dos avanços que o esclarecimento trouxe, certamente parece desconcertante que a humanidade tenha chegado aos lapsos civilizatórios e tenha sido capaz de cometer as atrocidades das duas guerras mundiais que culminaram nos campos de extermínio. Então, nossa tarefa é tentar de entender como pensar a constelação cosmopolita kantiana, ideal do qual não devemos desistir, com os conceitos e experiências atuais. Em outras palavras, quais são as normas que devem ser impostas para que o mundo atual tome o rumo desse ordenamento jurídico. Faremos um diálogo com Habermas, cujo trabalho nessa área é prolífero e que procura interpretar situações atuais à luz das discussões kantianas relacionadas ao ideal da paz perpétua.

O que temos que notar em primeiro lugar é que não operamos com o mesmo conceito da guerra, o modo de guerrear mudou desde o século XVIII. Na época na qual Kant vivia, era possível introduzir regras nos conflitos belicosos, pois se respeitava uma tradição, existia o “direito na guerra” – mesmo que, na verdade, não se tratasse de direito nenhum devido ao fato que os Estado se encontram no estado de natureza. Em outras palavras, as guerras eram tecnicamente delimitadas, e os dirigentes buscavam obter algum fim próprio, não eram

motivados a aniquilar o oponente<sup>70</sup>. O espaço para fazer a guerra era delineado, as batalhas eram travadas segundo as regras como a distinção clara entre os soldados dos dois lados, que identificava os mesmos como participantes, que não permitia os recursos “extralegais”, como por exemplo os franco atiradores. Eles atuam fora do espaço delineado sobre os soldados que se encontram do lado de dentro. Não há como os identificar como soldados regulares. Então, devido à clara distinção do soldado e do não-soldado, facilmente se apontam para os crimes de guerra. Portanto, as astúcias como esta começaram a ser utilizadas cada vez mais a partir do século XIX, que culmina na Primeira Guerra Mundial, com o uso das armas químicas – o gás venenoso, por exemplo –, as quais abriram a possibilidade da destruição em massa. Esse foi o maior abalo que a humanidade experienciou nesse evento. Porém, a partir da Guerra Civil Espanhola, fica claro que nem a população civil é poupada da guerra. Trata-se da guerra total, que não se importa com o aniquilamento do inimigo.

Depois da Segunda Guerra Mundial e da criação da Organização das Nações Unidas, há uma tentativa de regulamentar mais e melhor a guerra. Os crimes de guerra são definidos, e são estabelecidas, ao nível internacional, as instituições com competência judiciária para perseguir os criminosos. Contudo, no exemplo das guerras na ex-Iugoslávia, podemos ver que isso é extremamente difícil de efetuar. Mais de vinte anos depois do conflito, ainda não foi concluída a discussão sobre em qual caso ocorreu ou não o “bombardeio excessivo”, ou qual é o perímetro em torno do alvo militar no qual é permitido o “erro” e assim atingir a população civil e seus bens. O mais importante é o fato de poucas pessoas terem sido condenadas, principalmente por causa de inexistência de provas conclusivas – mostrou-se muito difícil de relacionar o crime de guerra com dada pessoa. Isso é, em parte, a decorrência da incapacidade das forças internacionais, que eram presentes durante o conflito, de proteger a população civil e de ter algum efeito sobre os lados envolvidos, para que respeitem os costumes de guerra. O modo de guerrear, estabelecido durante a Segunda Guerra Mundial e facilitado pelo maior poder de destruição das armas, ampliou o conceito de guerra e, no nosso exemplo, vimos que as tentativas de o colocar sob controle não são muito eficazes. Parece não somente anacrônico, mas até irônico tentar hoje delinear os costumes de guerra

---

<sup>70</sup> HABERMAS, J. *A ideia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos*, In: J. Habermas, *A inclusão do outro*, São Paulo, Edições Loyola, 2002, p.187

quando o espaço do conflito não pode ser definido claramente. O alargamento do conceito de guerra tem que ter seu contraponto no alargamento do conceito de paz, que terá como resultado não a delimitação do crime *de* guerra, mas o crime *da* guerra<sup>71</sup>.

Pelo visto, as condições políticas no mundo mudaram de tal forma que se faz necessária a *reformulação* dos critérios que deveriam levar ao cosmopolitismo, o ordenamento no qual os Estados poderiam funcionar de maneira de *não haver guerra*. O problema diante do qual Kant se colocou quando começou a argumentar sobre a paz perpétua é de conceitualização e concretização de uma condição como a cosmopolita<sup>72</sup>. Em outras palavras, em que difere do direito internacional, como se resolve a saída do estado de natureza dos Estados e qual deve ser a forma de uma tal comunidade jurídica. Para nós, a tarefa deveria ser a mesma, a não ser que tenhamos que operar a partir da situação atual e experiências disponíveis para nós. “Kant menciona essencialmente três tendências naturais que vêm ao encontro da razão e às quais cabe a tarefa de explicar por que uma aliança entre os povos poderia corresponder ao interesse próprio e esclarecido dos Estados<sup>73</sup>” – que Habermas define como a natureza pacífica das repúblicas, a força geradora das comunidades própria do comércio internacional, e a função da opinião pública. Em primeiro lugar, vamos expôr quais são essas três “tendências naturais”, para que possamos, em segundo lugar, analisar quais são suas decorrências na situação atual, que deve ser repensado e reformulado nelas, por causa das mudanças nos rumos da história que fizeram com que não sejam mais totalmente aplicáveis e, finalmente, como formar critérios para a condição cosmopolita. O fim que queremos atingir é o mesmo, apenas teríamos de encontrar outros fundamentos.

Então, a primeira tendência é a natureza pacífica das repúblicas, da qual falamos na nossa seção sobre o republicanismo. Em última instância, trata-se da possibilidade da deliberação sobre a guerra no âmbito público, que quer dizer pelos cidadãos. O modo belicoso de resolver conflitos nesse processo não vai ser uma saída viável, porque os indivíduos, que são aqueles que participarão nele, não vão querer sustentar os prejuízos de qualquer tipo. Portanto, Kant não tinha acesso ao conceito de *nação* com o qual operamos

---

<sup>71</sup> *Ibid*, p.188

<sup>72</sup> *Ibid*

<sup>73</sup> *Ibid*, p. 192

hoje e que começou a ser definido pouco tempo depois da sua morte. A nação entra no jogo da legitimação do poder coercitivo. Assim temos o Estado nacional – os cidadãos se identificam com o Estado a partir da ascendência comum, que é o tipo que nós conhecemos hoje – e ele não reflete necessariamente o republicanismo da maneira como Kant o pensou, e vamos precisar investigar o motivo. A problemática reside na *ambivalência* do conceito da nação<sup>74</sup>, que provoca as reformulações na constituição da comunidade civil, para chegar à possibilidade da deliberação pública rumo ao cosmopolitismo. Isso encontramos no Estado social europeu.

Em segundo lugar, o comércio internacional e sua força geradora das comunidades para Kant era importante porque criava a maior dependência entre os povos, e o crescimento da consciência sobre essa situação criava a força para funcionar rumo às alianças interestatais. A guerra causa prejuízos nos relacionamentos que limitam o intercâmbio, que não se reflete bem para os Estados que já são interdependentes num certo nível. O que tem que ser repensado aqui, que também teve seu desenvolvimento pleno só depois de Kant, é o comércio livre que se transformou no capitalismo liberal, que criou tensões, tanto internamente na forma de luta de classes, como também externamente no imperialismo belicoso<sup>75</sup>. A decorrência do capitalismo liberal é a globalização econômica, que afeta a soberania dos Estados nacionais e cria uma certa constelação pós-nacional, diferente daquela pensada por Kant.

Finalmente, a formação da opinião pública pela deliberação é, como vimos, uma decorrência da publicidade, da transparência das ações dos dirigentes da comunidade. O problema que encontramos aqui é como formar a opinião pública mundial, porque partimos dos Estados nacionais e precisamos ter valores universais, que ainda são quase inexistentes. Então, é necessário suscitar a criação da opinião pública, que vai ser mediada pela opinião pública nacional, a partir dos temas com relevância e interesse comum<sup>76</sup>. O fim desejado seria que os Estados nacionais submetessem seus interesses particulares a um interesse mais abrangente, o universal.

---

<sup>74</sup> *Ibid*, p.193

<sup>75</sup> *Ibid*, p.194

<sup>76</sup> *Ibid*, p. 195



Vamos retomar agora, numa forma mais ou menos similar, essas três reformulações que Habermas faz das tendências que levam ao cosmopolitismo como Kant acreditava e ver como nós podemos conceitualizar esse ideal. O mais importante seriam a nação e Estado nacional, a globalização que resulta na perda do poder desse último e a possibilidade do cosmopolitismo.

#### b) Entre Estado nacional e Estado social europeu

Para Kant, a legitimação do poder coercitivo reside na possibilidade da aceitação universal das leis que vão ser positivadas. Da ideia do contrato originário segue que todos deixam a liberdade do estado de natureza para a recuperar num sentido mais amplo, como a liberdade do cidadão. A razão ordena a priori formar um ordenamento jurídico, porque só assim é possível a universalidade das leis que distribuem a liberdade reciprocamente, e nisso reside a legitimação da submissão a elas. Não é necessário e nem é desejável ter alguma condição empírica na fundamentação do Estado. Em outras palavras, do ponto de vista jurídico, não perguntamos nada sobre as razões históricas que podem ter efeito na legitimação do poder coercitivo. Depois de Kant ficou claro que somente os direitos subjetivos não são suficientes para dar motivos a todos os indivíduos de viver numa comunidade que pressupõe a interação.

Com a crescente complexidade dos Estados a partir do século XIX, a integração social é considerada como estando em dissolução, e nesse ponto o conceito de nação entra em jogo como resolução desse problema histórico<sup>77</sup>. A nação serve para criar a coesão na comunidade e, por conseguinte, para dar legitimação ao poder estatal pelo fato de que cria alguns valores em comum. Então, os membros da nação não são mais estranhos, porque pertencem a um mesmo todo por compartilhar esses valores. Trata-se então de uma relação mais íntima com o Estado, como o “nosso”, que ajuda na aceitação do poder coercitivo. A integração social assim criada, a mesma compreensão do mundo, toma o lugar da subjugação pela força. Portanto, o conceito de Estado é um conceito jurídico, que significa que o conceito de nação tem que ser entendido da mesma maneira:

---

<sup>77</sup> HABERMAS, J. *O Estado nacional europeu – sobre o passado e o futuro da soberania e nacionalidade*, In: J. Habermas, *A inclusão do outro*, São Paulo, Edições Loyola, 2002, p.124

“No uso político da linguagem, os conceitos “nação” e “povo” têm a mesma extensão. Para além da fixação jurídica, no entanto, “nação” também tem o significado de uma comunidade política marcada por uma ascendência comum, ao menos por uma língua, cultura e história em comum<sup>78</sup>.”

Então, no sentido jurídico, o Estado nacional entende a nacionalidade como a cidadania desse mesmo Estado. Mas, como existe a possibilidade de interpretar a nação *além* do âmbito jurídico, e isso é a ambivalência que mencionamos antes, esse conceito torna-se problemático. Se compreendemos a nação a partir do Estado, existe a possibilidade de transformar o Estado nacional no que Habermas chama de Estado constitucional democrático (Estado do direito), como algo similar a uma República kantiana. De outro lado, se a nação precede historicamente o Estado, isso se torna mais difícil, como veremos. Então, necessitamos analisar o conceito da nacionalidade nessa sua ambivalência – que é a origem da incompatibilidade entre republicanismo e nacionalismo, e tentar livrar-nos desse último, se o fim desejado é um universalismo jurídico.

A origem da nação segundo a interpretação jurídica é posterior ao Estado, como mencionamos antes, no sentido de cidadãos vinculados a esse Estado. Então, uma vida política já é existente, e ela se encontra na possibilidade de dissolução com o maior nível da complexidade de sua estrutura e a ideia de uma pano de fundo de valores partilhados ajuda na restauração da coesão social. A nação aqui é formulada de maneira mais abstrata, pois a interpretação histórica não permite ir além. Nesse segundo ponto de vista, trata-se da origem *natural* da nação. Isso a pressupõe ligada à vida política, porque é considerada como “algo que cresceu de forma natural e que obviamente se entende por oposição à ordem *artificial* do direito positivo e da construção do Estado constitucional<sup>79</sup>”. E isso pode servir como uma muito boa definição de nacionalismo. Nessa aparente primazia da nação (natural) ao ordenamento jurídico universalista limita o espaço para o pacifismo republicano kantiano, que é essencial para a criação de uma constelação cosmopolita. Abre-se a possibilidade da mitologização da nação, de atribuir grandezas deduzidas a partir de feitos heróicos dos alguns membros no passado. O objetivo é interpretar a própria nação como superior às outras. Uma tal identidade nacional é competitiva com as outras, o que cria a tensão no plano

---

<sup>78</sup> *Ibid*

<sup>79</sup> *Ibid*, p.133, colocamos ênfase no artificial.

internacional. Ainda mais, pressupôr a nacionalidade ligada à vida política significa que a defesa da “pátria” é anterior a qualquer direito subjetivo, que resulta no sempre presente militarismo.

“A história do imperialismo europeu entre 1871 e 1914, tal como o nacionalismo integral do século XX (isso sem falar do racismo dos nazistas), ilustra o triste fato de que a ideia de nação serviu muito menos para fortalecer as populações em sua lealdade ao Estado constitucional do que para mobilizar as massas em favor de objetivos que dificilmente se podem harmonizar com princípios republicanos<sup>80</sup>.”

O nacionalismo, como o definimos aqui, não permite o aperfeiçoamento do Estado de direito, porque na sua autocompreensão como anterior e natural não respeita a delimitação territorial na qual este exerce seu poder. Isso abriu a possibilidade para proclamações dos nazistas e seus similares com o intuito de unir toda a nação num mesmo Estado, que é de certo modo refletido no alargamento do *Lebensraum*. O Estado constitucional tem que usar a ideia da nação para criar espaço para a deliberação dos cidadãos. O ideal nazista é de expansão do Estado para que ele possa incluir os outros membros da nação (natural) que historicamente não entraram nessa comunidade.

Para concluir, a nação ajudou na criação da solidariedade entre cidadãos, a familiaridade de heranças como propulsor da coesão civil. Mas, aqui se trata da definição da nação dentro do âmbito político: uma nação de cidadãos. Qualquer compreensão naturalista da nação, isto quer dizer a nação como algo que existe antes do Estado, antes da política, termina no nacionalismo. Dentro do âmbito da política, a nação serve como motor da integração social, mas somente devido aos processos políticos, nos quais os cidadãos devem participar. Nesse sentido, o universalismo jurídico e particularismo histórico podem funcionar simultaneamente.

“A ordem democrática não precisa necessariamente de um enraizamento mental na “nação” como uma comunidade de destino pré-política. Constitui um dos pontos fortes do Estado constitucional ele poder fechar as brechas da integração social com base na participação política dos seus cidadãos<sup>81</sup>.”

---

<sup>80</sup> *Ibid*

<sup>81</sup> HABERMAS, J. *A constelação pós-nacional e o futuro da democracia*, In: J. Habermas, *A constelação pós-nacional, ensaios políticos*, São Paulo, Littera mundi, 2001

Se saímos do âmbito político, e atribuímos a coesão social somente à nação, não há possibilidade de formar opiniões por processos políticos, porque eles já são pré-formados. Dessa maneira, o nacionalismo é criado e ele impossibilita a vida política múltipla, ou em outras palavras, a deliberação pública partindo do âmbito da multiculturalidade. Tudo é definido fora da esfera política, na esfera da história de uma dada nação. O Estado constitucional democrático compreende a “forma de solidariedade abstrata, criada de modo legal e reproduzida graças à participação política<sup>82</sup>”. Finalmente, temos que analisar como o Estado nacional se transforma no que podemos chamar o Estado republicano em termos kantianos diante desses processos acima descritos.

As tragédias que chegaram a ser conhecidas e compreendidas só depois da Segunda Guerra Mundial, como o extermínio sistemático dos homens pelos próprios homens, o dificilmente imaginável número de mortes e a enorme destruição material<sup>83</sup>, criaram uma atmosfera favorável para a implementação dos valores universais – a tentativa da criação de uma condição cosmopolita, principalmente pelo estabelecimento da Organização das Nações Unidas e a propagação dos direitos humanos que foram feitas mediante ela. A derrota dos poderes do Eixo era vista como derrota de suas ideologias nacionalistas pela democracia, o que nos países europeus ocidentais era compreendido como necessidade de reconciliação e trabalho mútuo para prevenir outro lapso civilizatório. Nesse sentido, o ideal do universalismo se tornou a base para a legitimação do Estado, que nos coloca no caminho do Estado social europeu<sup>84</sup>, que podemos dizer que era o mais próximo a chegar do ideal republicano.

Então, o pacifismo retorna como o modo de funcionar dos Estados. O nacionalismo que puxava a dissolução social para o exterior finalmente se encontrou esgotado e provocou

---

<sup>82</sup> *Ibid*

<sup>83</sup> Interessante a notar é que a *Bomber Command* da Força Aérea Britânica, na grande parte responsável pelo bombardeio da Alemanha, só recebeu as decorações por suas ações pouco tempo atrás. Nesse clima depois da guerra de propagação dos direitos humanos na Europa Ocidental elogiar a destruição em massa dos alvos civis simplesmente não era incompatível, mesmo que mais de 55000 soldados perderam a vida nessa campanha.

<sup>84</sup> HABERMAS, J. *Aprender com as catástrofes? Um olhar sobre o breve século XX*, In: J. Habermas, *A constelação pós-nacional, ensaios políticos*, São Paulo, Littera mundi, 2001, p.60

a orientação dos esforços de novo em favor da interdependência dos povos<sup>85</sup>. Esse certo sentimento pós-nacional, coordenado pelo pacifismo dos Estados sociais, é também a origem da União Européia. Portanto, foi o breve período da grande prosperidade econômica que criou as possibilidades reais de concretizar o Estado constitucional democrático, Estado de *inclusão*. Relacionaremos aqui a ideia da república kantiana com o Estado de bem-estar social, que pode parecer como contraditório, dentro da sua teoria – o Estado de direito de Kant é de distribuição recíproca da liberdade. Mas, nós aqui consideramos a reformulação desse ideal mediante o Estado nacional.

Os Estados nacionais europeus, principalmente, tiraram conclusões das crises econômicas da primeira metade do século XX e implementaram uma “política econômica inteligente<sup>86</sup>”, que criou essa prosperidade necessária para a integração social. Trata-se, em primeiro lugar, da domesticação do capitalismo liberal.

“Na figura de democracias de massa de Estados sociais, a forma econômica altamente produtiva do capitalismo foi sujeitada pela primeira vez de modo social e mais ou menos harmonizada com a autocompreensão normativa de Estados constitucionais democráticos<sup>87</sup>.”

As riquezas que foram causadas por esse modo de produção permitiram a formação de novos sistemas de segurança social que, junto com os sentimentos de propagação dos direitos humanos naqueles anos pós-guerra, possibilitou a implementação dos direitos sociais básicos. Mas isso acontecia num mundo que ainda não era globalizado, não nos termos que usamos hoje. O Estado social europeu se encontrou nessa posição porque dispunha desse produto social do “capitalismo sujeitado” para o redistribuir nas áreas carentes de subvenções<sup>88</sup>. Detinha as riquezas porque tinha o controle sobre seu território, o que tinha então como consequência, por exemplo, a criação dos empregos. Portanto, com o avanço da globalização econômica e cada vez maior desregulamentação do mercado, o Estado nacional perde o

---

<sup>85</sup> HABERMAS, J. *A ideia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos*, In: J. Habermas, *A inclusão do outro*, São Paulo, Edições Loyola, 2002, p.194

<sup>86</sup> HABERMAS, J. *Aprender com as catástrofes? Um olhar sobre o breve século XX*, In: J. Habermas, *A constelação pós-nacional, ensaios políticos*, São Paulo, Littera mundi, 2001, p.64

<sup>87</sup> *Ibid*

<sup>88</sup> *Ibid*, p.66

poder de atuar, o que significa, de outro lado, o fim do Estado social porque o espaço no qual foram criadas as riquezas diminui.

c) Globalização e a perda do poder do Estado nacional

Precisamos, em primeiro lugar, definir o que entendemos sob rótulo “processos de globalização”, os quais estão criando uma constelação pós-nacional dificilmente compatível com o ideal kantiano. De um lado, podemos distinguir a globalização econômica, que é puxada pelos avanços do capitalismo neoliberal e a ele inerente desregulamentação e desnacionalização do mercado. Como veremos, nas relações internacionais isso se reflete de maneira que os Estados não entram nas relações de troca mutuamente, mas são colocados no mercado mundial para competir como qualquer outro participante. De outro lado, temos o resto dos processos que criam um âmbito supranacional. Uns são decorrentes da situação ecológica, são riscos que ultrapassam o limite do Estado, como, por exemplo, a explosão do reator nuclear em Chernobyl em 1986, buraco de ozônio, ou a chuva ácida – todos tornam as fronteiras “porosas”<sup>89</sup>. Temos também a massificação da comunicação e de transporte, que de vez acabou com as distâncias e “diminuiu” o mundo, facilitando o intercâmbio cultural. Basta ver, por exemplo, o modo de intercâmbio das informações pela Internet – a mera quantidade delas trocadas de qualquer ponto do mundo torna a distância uma qualidade, nesse sentido, insignificante, mas também criando a imposição de uma cultura de massa padrão<sup>90</sup>. Reciprocamente, trata-se também do desafio às nações de transformar a visão política da nacionalidade como ascendência em comum com a histórica de um povo, em lugar de uma visão multicultural. Finalmente, o modo como o terrorismo é combatido deixa aberta a interpretação de que se trata da polícia e do transgressor num mundo supranacional.

“A globalização do trânsito e da comunicação, da produção econômica e de seu financiamento, da transferência da tecnologia e poderio bélico, em especial dos riscos militares e ecológicos, tudo isso nos coloca em face de problemas que não se podem

---

<sup>89</sup> HABERMAS, J. *A constelação pós-nacional e o futuro da democracia*, In: J. Habermas, *A constelação pós-nacional, ensaios políticos*, São Paulo, Littera mundi, 2001, p.87

<sup>90</sup> *Ibid*, p. 95

mais resolver no âmbito dos Estados nacionais, nem pela via habitual do acordo entre Estados soberanos<sup>91</sup>”.

O Estado nacional perde a capacidade de atuar sobre esses processos. Não tem mais o controle sobre o território como tinha antes, pois a maneira de reformular esse termo hoje é múltipla. Encontra-se então obrigado a entrar no âmbito supranacional, na tentativa de pela mudança de funcionamento conseguir voltar à posição perdida. Assim é criada uma constelação pós-nacional, mas não de cunho kantiano. A soberania do Estado é colocada em questão, como também a existência do Estado social<sup>92</sup>. Então, passamos agora à análise da perda do poder, principalmente diante da globalização econômica. Para Habermas, o mundo assim globalizado é, em última instância, um mundo que não quer permitir as possibilidades de coexistência da economia liberal e da integração social, como era o caso no Estado social europeu, e vamos tentar expôr como ele chega a essa conclusão.

No que podemos chamar de definição clássica da soberania do Estado, existe delimitação clara entre a soberania interna, o monopólio da força que garante a paz dentro do país e aplicação das leis, e a externa, que é basicamente a independência no plano internacional, o respeito do limite territorial. Esta delimitação permite a distinção clara entre política interna e externa<sup>93</sup>. A globalização acaba com essa diferenciação. O capitalismo neoliberal funciona a partir da ideia do mercado livre. Isso, em outras palavras, quer dizer mercado não regulamentado pelo poder estatal, além algumas regras básicas. Trata-se de sujeitos perseguindo interesses próprios na livre competição, que só assim pode ser “justa”<sup>94</sup>. Esse tipo de produção significa a imposição do mercado mundial também não regulamentado. Assim o Estado aos poucos perde o controle da economia nacional, a qual está sendo desnacionalizada, o que significa que o estado perde a parte da soberania interna e também a capacidade de atuar internacionalmente, sua soberania externa, o que o deixa

---

<sup>91</sup> HABERMAS, J. *O Estado nacional europeu – sobre o passado e o futuro da soberania e nacionalidade*, In: J. Habermas, *A inclusão do outro*, São Paulo, Edições Loyola, 2002, p.123

<sup>92</sup> O qual definimos como tendo ordenamento similar ao republicanismo kantiano.

<sup>93</sup> HABERMAS, J. *A ideia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos*, In: J. Habermas, *A inclusão do outro*, São Paulo, Edições Loyola, 2002, p.191

<sup>94</sup> HABERMAS, J. *A constelação pós-nacional e o futuro da democracia*, In: J. Habermas, *A constelação pós-nacional, ensaios políticos*, São Paulo, Littera mundi, 2001, p.118

apenas com a força da autoridade pública<sup>95</sup>. Diante da globalização, o Estado nacional tem duas opções: competir no mercado mundial ou voltar-se para o protecionismo.

A desnacionalização do mercado (de um Estado) provém, em última linha, do fato de que as empresas multinacionais o estão controlando, pois têm atuação global que garante maior poder. O Estado nacional perdeu então o domínio sobre elas e, por conseguinte, sobre o fluxo do capital. Para não onerar o sistema social com maior desemprego, que seria a consequência se as empresas multinacionais retirassem o capital, os governos são obrigados a seguir o jogo de desregulamentação. O espaço no qual o Estado nacional pode atuar é obviamente pequeno. É necessário competir no mercado internacional, que não deixa a opção do protecionismo. Habermas resumiu essa situação numa sentença que deixa poucas esperanças de voltar ao Estado social: “O dinheiro substituiu o poder<sup>96</sup>”. No mundo global neoliberal, o Estado não é nada mais do que administrador.

“O poder de regulação das decisões que conectam um coletivo opera segundo uma outra lógica, diferente do mecanismo de regulamentação do mercado. Por exemplo: apenas o poder deixa-se democratizar, o dinheiro não. Daí serem descartadas *per se* as possibilidades de autocondução democráticas na medida em que a regulação dos âmbitos sociais passa de um meio para outro<sup>97</sup>.”

Note-se que por *meio* compreendemos aqui o dinheiro. O Estado encontra-se *obrigado* a seguir o rumo de desregulamentação imposta pelo mercado, como vimos. Mas isso é a origem da dissolução da coesão social criada pelos procedimentos democráticos de deliberação. O poder do Estado, como único capaz de influenciar tais processos não existe mais, porque o poder é mediatizado por dinheiro, que define a vida social e política. Essa última é administrada da mesma forma como o mercado. A questão é como fazer a política se o mundo é dirigido pelo mercado global, pelos “imperativos econômicos que praticamente não se pode mais influenciar por meios políticos<sup>98</sup>”. A globalização é um adversário mais forte do que o Estado social, e ela destrói as bases, o ideal do capitalismo domesticado. As grandes potências mantiveram um certo grau de independência devido a suas economias mais

---

<sup>95</sup> *Ibid*, p.89

<sup>96</sup> *Ibid*, p.100

<sup>97</sup> *Ibid*

<sup>98</sup> HABERMAS, J. *O Estado nacional europeu – sobre o passado e o futuro da soberania e nacionalidade*, In: J. Habermas, *A inclusão do outro*, São Paulo, Edições Loyola, 2002, p.140



fortes e mais estáveis, enquanto os países do Terceiro Mundo, com economias flutuantes, sofrem mais e se tornam mais dependentes do mercado mundial.

A convivência da economia liberal com a integração nacional somente era possível, porque o Estado tinha domínio sobre seu produto social, o que o permitia subvencionar aqueles âmbitos que necessitavam investimentos, que criava o desenvolvimento. A distribuição das riquezas era característica dos Estados sociais nos anos do pós-guerra. Acompanhar o ritmo do mercado mundial é de tal custo que “exige demais da capacidade de integração de uma sociedade liberal<sup>99</sup>”, o que resulta na dissolução da solidariedade e que, por sua vez, “deve a longo prazo, no entanto, destruir uma cultura política liberal da qual a autocompreensão universalista das sociedades compostas democraticamente não pode prescindir<sup>100</sup>”. A dissolução da solidariedade nos Estados diante da globalização neoliberal encontra a alternativa no protecionismo nacional, mas isso é somente uma falsa alternativa. Diante de avanços de multiculturalismo, a saída tem que ser numa sociedade mundial capaz de criar a solidariedade a partir do proceduralismo da democracia.

Portanto, as tendências da globalização “não dizem nada quanto ao dano das condições de funcionamento e de legitimação do processo democrático enquanto tal. Mas representam um perigo para a forma nacional de sua institucionalização<sup>101</sup>”. É necessário analisar quais são as possibilidades da democracia seguir o ritmo do mercado mundial, no sentido de criar comunidades com políticas em comum, que têm capacidade de funcionar na constelação supranacional.

#### d) Cosmopolitismo como alternativa

A globalização, em todas as suas formas, deixa dois problemas. Em primeiro lugar, guardar a coesão social existente no Estado nacional, criada pelo compartilhamento da cultura e linguagem, entre outros; e em segundo lugar, tentar simultaneamente expandi-la para que possa englobar um ideal multicultural. A modificação da constelação pós-nacional é

---

<sup>99</sup> HABERMAS, J. *Aprender com as catástrofes? Um olhar sobre o breve século XX*, In: J. Habermas, *A constelação pós-nacional, ensaios políticos*, São Paulo, Littera mundi, 2001, p.66

<sup>100</sup> *Ibid*

<sup>101</sup> HABERMAS, J. *A constelação pós-nacional e o futuro da democracia*, In: J. Habermas, *A constelação pós-nacional, ensaios políticos*, São Paulo, Littera mundi, 2001, p.86

necessária, para que possa incluir os elementos do direito cosmopolita kantiano. Isso vale também para a Organização das Nações Unidas, porque ela é a aliança de todas as nações, não somente repúblicas e, portanto, se encontra com capacidades extremamente limitadas de criar um espaço de deliberação pública ao nível mundial<sup>102</sup>.

Para recuperar a perda do poder no mercado mundial desregulamentado, a unificação do sistema monetário ou criação do mercado comum são algumas das possibilidades. Pensamos nas cooperações e instituições como NAFTA (North American Free Trade Agreement), APEC (Asia-Pacific Economic Cooperation), ou a União Européia, que oferecem ganhos aos Estados nacionais membros por causa da sua capacidade de agir globalmente<sup>103</sup>. Portanto, excluindo a União Européia, trata-se somente das alianças econômicas dos Estados nacionais para poder controlar, em certo nível, o fluxo do capital, que dificilmente poderão dar alguma resposta ao crescente multiculturalismo no mundo e à tensão assim criada com identidades nacionais.

É necessário criar uma sociedade mundial além das necessidades provocadas pela globalização econômica. A questão é voltada para a tensão entre conceito jurídico de nação e seu contraponto histórico. A coesão social é facilmente criada quando a comunidade é composta pelos membros que compartilham mesmos valores. É difícil criar uma cultura política compartilhada no que é uma sociedade multicultural, e isso é o que necessitamos, “coexistir com os mesmos direitos no interior de *uma mesma* coletividade, e não apenas lado a lado, mas também umas com as outras<sup>104</sup>”. É necessário acabar com as sub-culturas históricas como fundamentação da coesão, porque isso causa maiorias e minorias que convivem somente “lado a lado”.

Assim, estamos remetidos ao problema de criar consciência da pertença a uma comunidade política mais abrangente do que o Estado nacional, seja isso Estado pluricultural ou até a sociedade mundial. Dessa maneira, talvez seja possível criar a capacidade de

---

<sup>102</sup> HABERMAS, J. *A ideia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos*, In: J. Habermas, *A inclusão do outro*, São Paulo, Edições Loyola, 2002, p.206

<sup>103</sup> HABERMAS, J. *Aprender com as catástrofes? Um olhar sobre o breve século XX*, In: J. Habermas, *A constelação pós-nacional, ensaios políticos*, São Paulo, Littera mundi, 2001, p.70

<sup>104</sup> HABERMAS, J. *O Estado nacional europeu – sobre o passado e o futuro da soberania e nacionalidade*, In: J. Habermas, *A inclusão do outro*, São Paulo, Edições Loyola, 2002, p.135

reconhecer que a coesão não precisa necessariamente ser fundamentada naturalmente, mas que pode ser também de um modo mais abstrato. Então, “a questão decisiva é, portanto, se pode surgir uma consciência da obrigatoriedade da solidariedade cosmopolita nas sociedades civis e nas esferas públicas políticas dos regimes geograficamente amplos que estão se desenvolvendo<sup>105</sup>”. Isso deveria ser facilitado pela rápida globalização e diminuição das distâncias no mundo, na esperança de que se modifique a “autocompreensão dos atores agindo globalmente”, como dos políticos, assim também da população<sup>106</sup>.

A implementação da condição cosmopolita tem que ser feita somente desse lado abstrato, do ponto de vista jurídico, que é isento de todos pressupostos histórico-naturais. Isso nos relaciona de novo com a filosofia kantiana, porque “o modelo normativo para uma comunidade que existe sem a possibilidade de exclusão é o universo das pessoas morais – o “reino dos fins” de Kant<sup>107</sup>”. Parece que ainda se trata do “desenvolvimento pleno das faculdades da humanidade”, na qual Kant também coloca as esperanças como a garantia da paz perpétua. Em vista disso, Habermas considera, portanto, que a possibilidade da condição cosmopolita fundada através da ideia dos “cidadãos do mundo” mediante maior institucionalização da Organização das Nações Unidas, para criar relação direta entre cidadão e cidadão, reside no respeito aos direitos humanos – algo que parece ser demasiado abstrato num mundo tão polivalente<sup>108</sup>. Será que as comunidades culturais poderão deixar a solidariedade fundamentada historicamente e aceitar uma solidariedade abstrata a partir da pertença à humanidade? Os direitos humanos foram propagados intensivamente depois da Segunda Guerra Mundial, quando parecia que esse era único caminho para frente.

---

<sup>105</sup> HABERMAS, J. *Aprender com as catástrofes? Um olhar sobre o breve século XX*, In: J. Habermas, *A constelação pós-nacional, ensaios políticos*, São Paulo, Littera mundi, 2001, p.72

<sup>106</sup> *Ibid*, p.73

<sup>107</sup> HABERMAS, J. *A constelação pós-nacional e o futuro da democracia*, In: J. Habermas, *A constelação pós-nacional, ensaios políticos*, São Paulo, Littera mundi, 2001, p.136

<sup>108</sup> *Ibid*

## Conclusão

Parece ser difícil levar uma discussão acerca da ideia da paz perpétua kantiana a uma conclusão e chegar a uma nova abertura, apontando para algo que talvez não tenha sido percebido antes. Isso se dá devido ao fato de que a paz perpétua, a constituição jurídica de cunho cosmopolita entre os Estados, ocupa o lugar máximo na filosofia política de Kant. Um tal ordenamento entre povos é o *summum bonum* político. Kersting aponta para esse fato, concluindo que toda a teoria política kantiana não teria sentido sem esse ponto final<sup>109</sup>. A paz perpétua é a norma segundo a qual todos os políticos devem funcionar. Ela deve ser na fundação da *sabedoria* política de um Estado civil que, o mais provavelmente, cresceu da violência gerada pelos conflitos dos interesses próprios. O ideal da constituição republicana, necessário para colocar um povo no rumo do cosmopolitismo, deixa a possibilidade, até para os regimes autoritários, de governar de forma, para nós hoje, democrática, somente no caso de seguirem os mandamentos da razão. Finalmente, um ordenamento jurídico entre Estados é a condição necessária para que a humanidade entre no reino dos fins como coletividade de pessoas morais, porque somente num tal ordenamento, de direito, existe a possibilidade do pleno desenvolvimento das faculdades humanas. Então, afinal, a pergunta se a paz perpétua é possível ou não, se o ser humano é capaz de chegar ou não a esse estado, não deve ser colocada. O que deve ser feito, portanto, é ordenar a política estatal de tal modo que se posicione *como se* a condição cosmopolita fosse possível. Essa é a conclusão de Kant. Hoje podemos também discutir sobre a possibilidade de existência de um tal ordenamento, mas qual será pertinência? Como pessoas que vivem num mundo construído a partir das experiências da Segunda Guerra Mundial, experiências como o holocausto e a possibilidade de aniquilação total pelas armas atômicas, talvez não possamos nos dar ao luxo de fazer essa discussão. Os direitos humanos universais, como uma maneira de pensar a condição cosmopolita, devem ser colocados pela Organização das Nações Unidas mais enfaticamente. Nós também devemos fundamentar toda a sabedoria política na ideia da paz perpétua, *como*

---

<sup>109</sup> KERSTING, W. *Politika, sloboda i poredak: Kantova politička filozofija*, In: S. Divjak e I. Milenković (org.), *Moderno čitanje Kanta*, Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2005, p.167

*se* esta fosse possível. Não pode ser acrescentado de maneira nenhuma, porque é obvio – a negação de tal posicionamento é a forma mais clara e rápida de retornar às ideologias nacionalistas exclusivistas, que vivem nos mitos que criaram a partir de si próprias e com quais, infelizmente, não é possível abrir nenhum diálogo.

Uma discussão mais pertinente, com maior abertura aos temas atuais, pode ser efetuada dentro das reformulações da ideia kantiana da paz perpétua, em outras palavras como pensar um mundo intersubjetivamente conectado, se temos como pano de fundo uma constelação pós-nacional originária na visão unitária da globalização. Habermas define esse problema como “problema inquietante” do nosso século: “a democracia social-estatal pode ser mantida e desenvolvida também para além das fronteiras nacionais?”<sup>110</sup> O problema é inquietante porque o capitalismo neoliberal está construindo a vida social mundial segundo a regulamentação pelo mercado, e parece difícil encontrar uma alternativa viável para a integração multicultural tomando em vista o cosmopolitismo universalista de Kant.

As investigações acerca do futuro da democracia para Habermas residem principalmente na União Européia. Tem que ser notado que o caso dessa união pode ser colocado como caso paradigmático do que Kant entendia pelo federalismo livre dos Estados. A origem histórica da União Européia até que pode ser seguida como decorrência do fim da Segunda Guerra Mundial, o segundo conflito totalizante na Europa num período de trinta e poucos anos. As perdas imensuráveis criaram uma vontade de aliança pacífica entre povos europeus. O Tratado de Roma de 1957 sem dúvida teve fins objetivos, o mercado comum de trabalho, e assim escapar um pouco da cada vez mais intensa influência da economia dos Estados Unidos. Portanto, não se pode esquecer o objetivo político que se encontra em certa medida por trás dos mais obvios ganhos materiais, a prevenção da guerra e manutenção da paz, especialmente pelo fato de que ambas, Alemanha e França, assinaram o tratado, países que historicamente várias vezes entraram em conflito armado. Porém, esse ideal, junto com a política inclusiva dos Estados sociais nos anos pós-guerra, foi posto de lado, durante este período intermediário.

---

<sup>110</sup> HABERMAS, J. *A Constelação pós-nacional, ensaios políticos*, São Paulo, Littera mundi, 2001, p.2

Habermas vê a Europa como economicamente integrada, mas politicamente esfacelada, a exclusão social alta demais para o “nível de civilidade hoje alcançado”<sup>111</sup>. Ainda mais, trata-se, tragicamente, de inversão de papéis: os esforços para manter a integração social se tornaram conservadores, enquanto os que promovem unicamente a integração econômica são revolucionários – “são os esforços para desabituar a população aos parâmetros do universalismo igualitário e para atribuir as desigualdades produzidas socialmente às características naturais dos “que trabalham” e “dos fracassados”<sup>112</sup>. Certamente o Estado social europeu cedeu lugar ao neoliberalismo. Se adicionamos a isso a intolerância contra os imigrantes – das antigas colônias, do leste ou até dos novos países membros da União Européia – que está crescendo em alguns países do ocidente europeu, estamos mais no rumo de um nacionalismo forte do que de uma integração internacional. Porém, essa é a realidade. De um lado temos o nível de exclusão grande, de outro um número bastante importante das sub-culturas.

“Vejo uma alternativa normativamente satisfatória – que pode pôr algo novo em movimento – apenas no aperfeiçoamento federalista de uma União Européia capaz de agir em termos de uma política social e econômica que, então, poderá dirigir o olhar para o futuro de uma ordem cosmopolita sensível às diferenças e socialmente equilibrada. Uma Europa que se engaje na domesticação da violência em cada um e também na configuração social e cultural estaria protegida contra a regressão pós-colonial no eurocentrismo”<sup>113</sup>»

A investigação de Habermas sobre o futuro da democracia no mundo pós-nacional incumbe, as capacidades da União Européia, em última instância, de suportar um tal projeto. O enunciado, na verdade, é similar àquele que pode ser deduzido da vontade quase unificada dos anos imediatamente posteriores à guerra. O que difere é a ênfase no federalismo entre Estados membros (e, na verdade, além deles). A situação da exclusão é tão grave que somente uma provocação ao nível federal pode suscitar o retorno aos ideais.

---

<sup>111</sup> *Ibid*

<sup>112</sup> *Ibid*

<sup>113</sup> *Ibid*, p.3

Um dos primeiros passos para entrar nessa investigação é tentar talvez encontrar pelo menos algo que indique a possibilidade de recolocar a Europa nos trilhos dos Estados sociais, para os quais, a esta altura, já estamos olhando com certa melancolia. Podemos fazer isso respondendo à crítica dos eurocéticos de todos os tipos sobre a existência (ou, no caso deles, da inexistência) de uma “nacionalidade” européia – que logo de início poria em descrédito a possibilidade de uma solidariedade entre os cidadãos europeus.

Então, para responder aos eurocéticos – e também a todos os céticos da ampliação da sociedade mundial segundo valores universais – temos que voltar à questão da nação e legitimação do poder soberano.

“O argumento que afirma a inexistência de um “povo” europeu e que, portanto, não existe um poder legislador ganha o caráter de uma objeção fundamental apenas a partir de um determinado uso do conceito “povo”. O prognóstico que afirma que não haverá algo como um povo europeu seria plausível se a força criadora de solidariedade do “povo” de fato dependesse da base de confiança pré-política [...]”<sup>114</sup>

Os eurocéticos fundamentam seu argumento naquilo que nós determinamos aqui como origem natural ou histórica da nação. Para os críticos, esse é o único modo de constituir uma nacionalidade e, por conseguinte, a solidariedade entre os “seus”, a comunidade que vai além dos estranhos. Portanto, eles negam completamente o uso jurídico do conceito de “nação”, aquele que nós definimos que pertence no âmbito da “nação de cidadãos de um mesmo Estado”, que se constitui a partir da vida política oriunda dos processos democráticos. Não se trata de negar a constituição histórica da nação, mas sua função na coesão social não pode passar do momento *artificial* ou do momento de *abstração*, que vai junto com constituição jurídica. Habermas enumera vários exemplos de quais processos serviram para a criação da identidade nacional, como a luta pelo poder político ou o papel na mobilização para o serviço militar e conclui que

“se essa forma de identidade coletiva deve um impulso de abstração importante à transformação da consciência – de local e dinástica para nacional e democrática - por que um tal processo de aprendizado não poderia ser continuado”<sup>115</sup>”

---

<sup>114</sup> HABERMAS, J. *A constelação pós-nacional e o futuro da democracia*, In: J. Habermas, *A constelação pós-nacional, ensaios políticos*, São Paulo, Littera mundi, 2001, p.127

<sup>115</sup> *Ibid*, p.129

A criação da coesão social e afastamento dos “estranhos” da comunidade e a introdução dos “cidadãos” não pode ser feita sem os processos democráticos, independentemente da ascendência comum. Os eurocéticos negam esse momento porque ele pressupõe a integração social, que hoje deveria garantir a pluralidade na sociedade, inaceitável ao nacionalismo. Habermas considera, como mencionamos, que o fortalecimento do federalismo deverá responder a esse problema. A vida política europeia mais ativa dos seus próprios cidadãos – cidadãos europeus e não cidadãos mediatizados pelos seus Estados nacionais – poderia chegar à realidade somente com o fortalecimento das instituições europeias. Essa também é a resposta, aqui simplificada, à crise atual na União Europeia:

“Apenas uma Europa politicamente unida oferece qualquer esperança de reverter o processo - já muito avançado - de transformar a democracia de cidadãos construída sobre a idéia do Estado social em uma democracia fradulenta regida por princípios de mercado”<sup>116</sup>.

Para concluir, o tema similar nos relaciona com a antiga Iugoslávia, sua dissolução e a situação atual dos ex-países integrantes. É questionável o quanto foi desenvolvida a “nacionalidade” iugoslava, principalmente em vista do caráter discutível da possibilidade de deliberação pública. Parece que somente durante a luta popular contra o fascismo, na Segunda Guerra Mundial, existia uma solidariedade ao nível mais abstrato, além das origens culturais ou religiosas. Depois, os processos de mitologização entraram em jogo, o que deixou um nacionalismo latente ao nível dos países “membros”, o qual culminou nas guerras do início dos anos noventa. Nesse caso, o processo foi contrário, a passagem do federalismo aos Estados nacionais. Hoje esses países pretendem entrar na União Europeia (excluindo a Eslovênia, já como membro), Croácia em junho de 2013 e Sérvia certamente no futuro bem próximo. Portano, serão mais uns membros economicamente integrados. O nacionalismo em conjunto com neoliberalismo nesse países quer salvar sua identidade nacional, e assim recusa uma integração maior. Nesse passo, esquecem completamente que mesmo *historicamente* fazem parte da Europa e têm a cultura comum.

---

<sup>116</sup> Habermas, Only deeper European unification can save the eurozone, <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2012/aug/09/deeper-european-unification-save-eurozone>



## Bibliografia

- ARENDT, H. *Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji*, In: S. Divjak e I. Milenković (org.), *Moderno čitanje Kanta*, Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2005.
- HABERMAS, J. *A Europa necessita de uma Constituição?*, In: J. Habermas, *A inclusão do outro*, São Paulo, Edições Loyola, 2002.
- HABERMAS, J. *A ideia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos*, In: J. Habermas, *A inclusão do outro*, São Paulo, Edições Loyola, 2002.
- HABERMAS, J. *A constelação pós-nacional e o futuro da democracia*, In: J. Habermas, *A constelação pós-nacional, ensaios políticos*, São Paulo, Littera mundi, 2001.
- HABERMAS, J. *Acerca da legitimação com base nos direitos humanos*, In: J. Habermas, *A constelação pós-nacional, ensaios políticos*, São Paulo, Littera mundi, 2001.
- HABERMAS, J. *Aprender com as catástrofes? Um olhar sobre o breve século XX*, In: J. Habermas, *A constelação pós-nacional, ensaios políticos*, São Paulo, Littera mundi, 2001.
- HABERMAS, J. *O Estado nacional europeu – sobre o passado e o futuro da soberania e nacionalidade*, In: J. Habermas, *A inclusão do outro*, São Paulo, Edições Loyola, 2002.
- HABERMAS, J. *Only deeper European unification can save the eurozone*, <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2012/aug/09/deeper-european-unification-save-eurozone>, (janeiro, 2013).
- HOBBS, T. *Leviatã*, São Paulo, Editora Martin Claret, 2002.
- HÖFFE, O. *O ser humano como fim terminal: Kant, Crítica da faculdade do juízo*, §§ 82-84, In: *Studia kantiana*, n.8, Sociedade Kant Brasileira, 2009.
- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.
- KANT, I. *Conflit des facultés en trois sections*, Paris, Vrin, 1988.
- KANT, I. *Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka*, In: I. Kant, *Um i sloboda*, Beograd, Velika edicija ideja, 1974.
- KANT, I. *Metafizika morala*, Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1993.
- KANT, I. *O uobičajenoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vredi za praksu*, In: I. Kant, *Um i sloboda*, Beograd, Velika edicija ideja, 1974.

- KANT, I. *Odgovor na pitanje: Šta je prosvećensot*, In: I. Kant, *Um i sloboda*, Beograd, Velika edicija ideja, 1974.
- KANT, I. *Večni Mir, filozofski nacrt*, Beograd-Valjevo, Gutenbergova Galaksija, 1995.
- KANT, I. *Zasnivanje metafizike morala*, Beograd, Dereta, 2008.
- KERSTING, W. *Politika, sloboda i poredak: Kantova politička filozofija*, In: S. Divjak e I. Milenković (org.), *Moderno čitanje Kanta*, Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2005.
- LIMA, E. C. *Formação Social da “Consciência Jurídica”: observações sobre a conexão entre intersubjetividade e normatividade em Kant e Fichte*, In: *Princípios*, v.14 n.22, Natal, 2007.
- LIMA, E. C. *Obsevações sobre a Fundamentação Moral do Direito em Kant*, In: *Revista Ethic@*, v.4 n.2, Florianópolis, 2005.
- ROUSSEAU, J-J. *Du Contrat social*, Paris, Flammarion, 2001.
- ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981.